Filósofos en la tormenta

Élisabeth Roudinesco

Traducción de Sandra Garzonio

FILOSOFÍA

Filósofos en la tormenta

Élisabeth Roudinesco

Traducción de Sandra Garzonio

FILOSOFÍA

Élisabeth Roudinesco

(París, 1944)

es doctora en letras, historiadora del psicoanálisis y psicoanalista. Se desempeña como directora de investigación en el Departamento de Historia de la Universidad de París VII y presidenta de la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y el Psicoanálisis. Es miembro de la Sociedad Francesa de Historia de la Medicina y del comité científico de la revista International Journal of Psychoanalytic Discourse, así como colaboradora del periódico Le Monde.

De su vasta obra, el FCE también ha publicado los títulos Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento (1994), La familia en desorden (2003), Y mañana, qué… (en coautoría con Jacques Derrida, 2003) y Lacan, frente y contra todo (2012).

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

FILÓSOFOS EN LA TORMENTA

ÉLISABETH ROUDINESCO

FILÓSOFOS EN LA TORMENTA

Traducción de

SANDRA GARZONIO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 2005

Primera edición, FCE Argentina, 2007

Primera reimpresión, FCE México, 2023

[Primera edición en libro electrónico, 2024]

Distribución mundial

© 2005, Librairie Arthème Fayard

Título original: Philosophes dans la tourmente, de Élisabeth Roudinesco

D. R. © 2023, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho Ajusco, 227; 14110 Ciudad de México

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel.: 55-5227-4672

Diseño de portada: Neri Ugalde Guzmán

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual

fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-950-557-702-6 (rústico)

ISBN 978-607-16-8170-6 (ePub)

ISBN 978-607-16-8183-6 (mobi)

Hecho en México - Made in Mexico

ÍNDICE

Introducción: Por un pensamiento crítico

Georges Canguilhem: una filosofía del heroísmo

Jean-Paul Sartre: el psicoanálisis en las orillas sombrías del Danubio

Michel Foucault: lecturas de Historia de la locura

Louis Althusser: la escena del crimen

Gilles Deleuze: variaciones antiedípicas

Jacques Derrida: el instante de la muerte

Nota

INTRODUCCIÓN:

POR UN PENSAMIENTO CRÍTICO

Estamos en una época muy extraña. Vivimos conmemorando grandes acontecimientos, grandes hombres, grandes pensamientos, grandes virtudes: el año de Rimbaud, el año de Hugo, el año de Julio Verne. Y sin embargo, nunca se ha valorado tanto la revisión de los fundamentos de cada disciplina, de cada doctrina, de cada aventura emancipadora. Se recusa con violencia el feminismo, el socialismo, el psicoanálisis, y Freud, Marx o Nietzsche se declaran muertos, como cualquier forma de crítica de la norma. No se habla de otra cosa que no sea de derecho de inventario o de evaluación, como si la distancia necesaria para cualquier actividad erudita se resumiera en una vasta contabilidad de cosas y de hombres, o, mejor dicho, de hombres convertidos en cosas.

No pienso únicamente en el negacionismo, que, como es sabido, ha sido proscripto de la comunidad de los historiadores pero sigue actuando de manera subterránea. Pienso, antes bien, en esos pequeños revisionismos ordinarios que intentan colocar, por ejemplo, a Vichy y la Resistencia en un pie de igualdad en nombre de la "necesidad" de relativizar el heroísmo y de la voluntad de combatir la idea de rebelión. Pienso incluso en aquello que consiste, por ejemplo, en hacer pasar a Salvador Allende –mediante una inteligente manipulación de textos–, por racista, antisemita y eugenista, con el pretexto de denunciar los supuestos mitos fundadores de la historia mundial del socialismo.[1]

Con respecto a la enseñanza de la filosofía, cuanto más es amenazada, en la escuela y en la universidad, por quienes la consideran inútil, pasada de moda, demasiado griega o demasiado alemana, imposible de evaluar o de encerrar en las categorías del cientismo –para resumir, demasiado subversiva–, tanto más se desarrolla la demanda de "filosofar" o de "aprender a pensar por

uno mismo" fuera de las instituciones del Estado: Platón, Sócrates, los materialistas presocráticos, los latinos, los modernos, los posmodernos, los antiguos y los nuevos modernos, los nuevos o antiguos reaccionarios. Entre el academicismo que regresa con todo en las enseñanzas oficiales y la demanda masiva de una enseñanza "viva" y extrauniversitaria, se opera un corte que no cesa de afirmarse en un mundo atormentado por la pérdida de su identidad, de sus fronteras, de sus nacionalidades.

Raros son los artículos de prensa que no relaten anuncios de catástrofes: el fin de la Historia, el fin de las ideologías, el fin de los maestros, el fin del pensamiento, el fin del hombre, el fin de todo. ¿A favor o en contra de Jean-Paul Sartre? ¿A favor o en contra de Raymond Aron? ¿Prefiere usted tener razón con uno en contra del otro o al revés? ¿Hay que quemar Mayo de 1968 junto con su pensamiento, sus pensadores y sus obras, consideradas ahora ilegibles, elitistas, peligrosas, antidemocráticas? Los actores de esta revolución de las costumbres y de las mentes, ¿se han vuelto o no se han vuelto burgueses, capitalistas, pequeños gozadores sin fe ni ley?

En todas partes, las mismas preguntas; y en todas partes, las mismas respuestas que pretenden dar testimonio del nuevo malestar en la cultura. ¿Ha desaparecido el padre? ¿Pero por qué no la madre? ¿No es la madre un padre y el padre una madre? ¿Por qué la juventud no piensa en nada? ¿Por qué los niños son insoportables? ¿La causa es Françoise Dolto, la televisión, la pornografía o los cómics? ¿Y los maîtres à penser dónde están? ¿Muertos? ¿En gestación? ¿Están hibernando? ¿Definitivamente en vías de extinción?

Y las mujeres: ¿son capaces, de la misma manera que los hombres, de dirigir hombres, de pensar como los hombres, de ser filósofas? ¿Tienen el mismo cerebro, las mismas neuronas, las mismas emociones, los mismos instintos criminales? ¿Era Cristo el amante de María Magdalena, y, en consecuencia, la religión cristiana es sexuada, está dividida entre un polo femenino oculto y un polo masculino dominador?

¿Francia está en decadencia? ¿Está usted a favor o en contra de Spinoza, de Darwin, de Galileo? ¿Ama usted Estados Unidos? ¿Heidegger fue sólo un nazi? ¿Michel Foucault fue el precursor de

Bin Laden, Gilles Deuleuze un toxicómano, Jacques Derrida un gurú deconstruido? ¿Napoleón era muy diferente de Hitler? Exprese las semejanzas, exprese su pensamiento, evalúe su saber, hable en nombre propio.

¿A quién prefiere usted? ¿Quiénes son los más pequeños, los más grandes, los más mediocres, los más mistificadores, los más criminales? Clasificar, ordenar, calcular, medir, evaluar, normalizar. Éste es el grado cero de las interrogaciones contemporáneas, que no cesan de imponerse en nombre de una modernidad hipócrita que vuelve sospechosa toda forma de inteligencia crítica fundada en el análisis de la complejidad de las cosas y de los hombres.

La sexualidad nunca ha sido tan libre. La ciencia nunca ha progresado tanto en la exploración del cuerpo y del cerebro. Y sin embargo, nunca fue tan agudo el sufrimiento psíquico: soledad, ingesta de psicotrópicos, aburrimiento, cansancio, régimen, obesidad, medicación de cada minuto de la vida. La necesaria libertad de sí, conquistada con grandes luchas durante el siglo XX, parece haberse convertido en una exigencia de obligaciones puritanas. En cuanto al sufrimiento social, es tanto más insoportable cuanto que parece estar en constante progresión, con trasfondo de desempleo de jóvenes y deslocalizaciones trágicas.

Liberado del yugo de la moral, el sexo ya no se vive como el correlato de un deseo sino como una prestación, una gimnasia, una higiene de los órganos que no puede conducir más que a un hastío mortífero. ¿Cómo gozar? ¿Cómo hacer gozar? ¿Cuál es el tamaño ideal de la vagina? ¿Cuál es la longitud correcta para un pene? ¿Cuánto tiempo? ¿Cuántas parejas en una vida, en una semana, en un día, en un minuto? La psicología del condicionamiento y de la alienación sexológica o de intercambio nunca tuvo tanta fuerza como hoy. Tanto es así que asistimos a una amplificación de todas las quejas. Pues cuanto más se promete la felicidad y la seguridad ideal, más persevera la desdicha, más aumenta el riesgo y más se rebelan las víctimas de las promesas incumplidas en contra de aquellos que los han traicionado.

¿Cómo no ver en esta curiosa psicologización de la existencia que ha ganado toda la sociedad, y que contribuye a la despolitización creciente, la expresión más solapada de aquello que Michel

Foucault y Gilles Deleuze llamaron “un pequeño fascismo ordinario”, íntimo, deseado, querido, admitido y celebrado por aquel que a veces es su protagonista y otras veces su víctima? Un pequeño fascismo que nada tiene que ver, claro está, con los grandes sistemas fascistas, puesto que se desliza en cada individuo sin que éste se dé cuenta, sin que peligren los sacrosantos principios de los derechos humanos, del humanismo y de la democracia.

He elegido rendir homenaje a seis filósofos franceses –Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze y Derrida– cuyas obras son conocidas y comentadas en todo el mundo. A través de sus divergencias, sus disputas y sus ímpetus cómplices, ellos tuvieron en común el hecho de haberse enfrentado de manera crítica no sólo a la cuestión del compromiso político (es decir, a una filosofía de la libertad) sino también a la concepción freudiana del inconsciente (es decir, a una filosofía de la estructura). Todos fueron estilistas de la lengua, apasionados por el arte y la literatura.

Y si los hemos reunido aquí, es porque esta confrontación está inscripta en sus obras y en sus vidas. Los seis, por negarse a ser los sirvientes de una normalización del hombre –que, en su versión más experimental, no es más que una ideología de la sumisión al servicio de la barbarie–, pagaron el precio de lo que podría llamarse una travesía por la tormenta. Los seis habían publicado sus obras antes de que la televisión y los grandes medios de comunicación fueran tan importantes en la transmisión de los saberes, y dos de ellos, Deleuze y Derrida, sentaron las bases de una nueva reflexión sobre la mediología moderna.

Aclaro que, lejos de conmemorar antiguas glorias o de apegarme con nostalgia a una simple relectura de sus obras, he intentado mostrar –haciendo trabajar el pensamiento de unos a través del pensamiento de los otros, y privilegiando algunos momentos fulgurantes de la historia de la vida intelectual francesa de la segunda mitad del siglo XX– que sólo la aceptación crítica de una herencia permite pensar por sí mismo e inventar un pensamiento para el futuro, un pensamiento para tiempos mejores, un pensamiento de la insumisión, necesariamente infiel.

I. GEORGES CANGUILHEM:

UNA FILOSOFÍA DEL HEROÍSMO

DOS MESES antes de su muerte, en el último artículo al que dio su imprimátur, Michel Foucault rendía un homenaje vibrante a Georges Canguilhem, y destacaba el lugar que había ocupado en la historia de la filosofía de Francia:

Este hombre de obra austera, muy circunscripta por voluntad propia, y destinada con todo cuidado a un campo particular dentro de una historia de las ciencias que, de todas maneras, no tiene la reputación de ser una disciplina de grandes espectáculos, en cierto modo se encontró presente en los debates donde él mismo no había querido figurar. Pero quitemos a Canguilhem y no entenderemos gran cosa de toda una serie de discusiones que tienen lugar entre los marxistas franceses; tampoco habremos captado lo que hay de específico en sociólogos como Bourdieu, Castel, Passeron, que los marca con tanta fuerza en el campo de la sociología; nos habremos perdido un aspecto del trabajo teórico que han hecho los psicoanalistas y en particular los lacanianos. Más aún: en todo el debate de ideas anterior o posterior al movimiento de 1968, es fácil reencontrar el lugar de aquellos que, en mayor o en menor medida, habían sido formados por Canguilhem.[1]

Foucault agregaba que Lo normal y lo patológico[2] era, sin ninguna duda, su obra más significativa. En efecto, según Foucault, ésta remitía a lo esencial del trabajo canguilhemiano: la reflexión sobre la vida y la muerte; la valorización del estatuto del “error” y de la racionalidad en la historia de las ciencias; la insistencia sobre las nociones de continuidad y de ruptura, de norma o de anomalía; la puesta al día, en el campo de la medicina, de las relaciones entre

experimentación y conceptualización.

Con el mismo ímpetu, Foucault observaba que había una frontera que separaba las dos grandes corrientes del pensamiento contemporáneo en Francia: por un lado, una filosofía de la experiencia, del sentido y del sujeto (de Merleau-Ponty a Sartre); por el otro, una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto (Cavaillès, Canguilhem, Koyré). Esta segunda corriente, agregaba Foucault, la más especulativa y en apariencia la más alejada de cualquier forma de compromiso subjetivo y político, fue la que participó en el combate contra los nazis. Sin duda, el autor de Historia de la locura[3] pensaba en sí mismo al saludar la valentía de un hombre que, antes de ser su maestro, había sido un héroe de la Resistencia. ¿Acaso no era también Foucault un austero historiador de las ciencias comprometido en una lucha política, no contra el fascismo sino contra las formas más sutiles de opresión?

A decir verdad, Canguilhem ya había trazado en dos ocasiones esta línea divisoria; por primera vez en 1943, cuando defendió su tesis sobre lo normal y lo patológico al mismo tiempo que arriesgaba su vida en los maquis; por segunda vez en 1976, cuando redactó el elogio fúnebre de su amigo Jean Cavaillès, asesinado por los nazis. Escribió entonces:

Su filosofía matemática no fue construida en referencia a algún Sujeto susceptible de ser identificado de manera momentánea y precaria con Jean Cavaillès. Esta filosofía, de la que Jean Cavaillès está fundamentalmente ausente, ha dirigido una forma de acción que lo ha conducido por los caminos apretados de la lógica hasta aquel pasaje del que no se vuelve. Jean Cavaillès es la lógica de la Resistencia vivida hasta la muerte. Que los filósofos de la existencia y de la persona lo hagan tan bien la próxima vez, si es que pueden.[4]

Con estas palabras, Canguilhem señalaba la coherencia lógica entre el compromiso político y la actividad intelectual basada en la primacía del concepto, mientras que Foucault, diecinueve años más tarde, destacaba la cesura que existía entre un compromiso al

servicio de la libertad y la defensa de una filosofía del concepto. No obstante, en 1983 hizo suya la idea canguilhemiana de la coherencia lógica:

Entre los filósofos franceses que estuvieron en la Resistencia durante la guerra, uno fue Cavaillès, un historiador de la matemática, que se interesaba por el desarrollo de sus estructuras internas. No hubo filósofo del compromiso político –ni Sartre, ni Simone de Beauvoir, ni Merleau-Ponty– que haya hecho algo.[5]

La presencia de esta dialéctica en el enunciado de la relación fundadora entre una filosofía de la libertad y del sujeto, por un lado, y una filosofía del concepto y de la estructura, por el otro, quizás signifique que estamos ante los dos paradigmas mayores que, de manera principal, dirigen la relación entre un tipo de política y un tipo de filosofía. Pero entonces hemos de sostener que únicamente la entrada en escena de la concepción freudiana del inconsciente –irreductible a cualquier psicología de la persona– permite resolver y superar dicha contradicción.

Como muchos alumnos de la Escuela Normal Superior [École Normale Supérieure (ENS)] de su generación, Canguilhem era un producto puro de la escuela republicana. Había nacido el 4 de junio de 1904 en Castelnaudary, en el seno de la pequeña burguesía de artesanos. Era hijo de un sastre de pueblo, y descendía de una familia de campesinos del sur de Francia. Durante toda su vida conservó un acento provinciano que daba a su voz una tonalidad muy particular, a la vez ruda y cortante. A los 10 años, en Orgibet, en los confines del Aude y del Ariège, aprendió a trabajar la tierra en la granja que su madre había recibido como herencia, y entre las dos guerras se ocupó personalmente de la propiedad familiar. Tuvo una escolaridad brillante en su ciudad natal; después continuó sus estudios en París, en el liceo Henri IV, donde entró en khâgne* en 1921. Allí reinaba Émile Chartier, más conocido por el seudónimo de Alain. Según las tradiciones de la jerga escolar, se daba el nombre de khâgneux (cagneux [patizambo] = sin gracia) a los alumnos de la sección literaria de la clase preparatoria a la ENS –

denominada clase de retórica superior–, mientras que para los científicos se reservaba el término de taupins, que remitía a la idea de un trabajo subterráneo (taupe [topo] = ingeniero de minas).[6]

Alain había sido alumno de Jules Lagneau y sucesor en khâgne de Henri Bergson, de Victor Delbos y de Léon Brunschvicg; había militado a favor del capitán Dreyfus antes de enrolarse como voluntario en las trincheras, tras rechazar el grado de oficial. Horrorizado por la hecatombe de la Gran Guerra, había adquirido la convicción de que la filosofía no debía permanecer ajena a la reflexión política. Por esta razón, adhería a la tesis de un pacifismo radical, que iba a la par de la afirmación de un humanismo moderado. Orador notable, Alain sabía respetar el espíritu crítico de las jóvenes elites de la nación sin pretender imponerles un sistema de pensamiento. Durante muchos años (hasta 1933), les transmitió su ideal de una filosofía de la acción, de buen grado volteriana, fundada en la primacía de la libertad, de la conciencia y de la razón. En 1921 publicó en Gallimard Libres propos, periódico semanal de unas veinte páginas, abierto a sus alumnos, donde expresaba su radicalismo, su pacifismo, su hostilidad a la institución militar.

Convertido en aliniano ferviente, el joven Canguilhem ingresó en la ENS en 1924, en la misma promoción que Jean-Paul Sartre, Paul Nizan, Daniel Lagache, Raymond Aron. Dos años más tarde, bajo la dirección de Célestin Bouglé, obtuvo su diploma de estudios superiores en la Sorbona con el tema “La teoría del orden y del progreso en Auguste Comte”. En 1927 obtuvo su título de profesor de filosofía y comenzó a publicar artículos en Libres propos con el seudónimo de C. G. Bernard.

Por entonces, Canguilhem era un pacifista ardiente; de entrada, aquel año se ubicó dentro de la vanguardia del cuestionamiento del orden establecido llevado a cabo por los alumnos de la ENS. Con su camarada Sylvain Broussaudier creó un espectáculo para la revista anual de la escuela, titulado Le Désastre de Langson. El nombre del prestigioso director de la ENS, Gustave Lanson –autor de un manual muy famoso de historia literaria–, se asociaba al recuerdo de un episodio poco glorioso de la conquista de Indochina: la batalla de Lang Son. En dos canciones que oscilaban entre la sátira y la farsa,

los autores ponían en ridículo al ejército francés, y en particular un artículo de la ley, votada ese mismo año en el Parlamento, que estipulaba que en tiempos de guerra el gobierno debía tomar todas las medidas necesarias, en el orden intelectual, para sostener la moral del país. El escándalo llegó a su punto máximo cuando, al son de la música de La Marsellesa, los "actores" entonaron una estrofa de La Complainte du capitain Cambusat en la que lanzaban pullas contra los instructores militares de la calle de Ulm.†

Al sentirse agraviado por estos ataques, Gustave Lanson amonestó entonces a los autores de la farsa y transmitió sus expedientes al ministro de Guerra. Acusados de propaganda revolucionaria, los estudiantes pacifistas firmaron al año siguiente una petición hostil a la preparación militar superior a la que estaban sujetos. A modo de protesta, Canguilhem dejó caer el trípode de una ametralladora sobre un oficial instructor; así, por voluntad propia, no obtuvo su diploma. Luego de este episodio, fue incorporado en un servicio durante dieciocho meses con el grado de brigadier.[7]

A partir de 1930, el pacifismo aliniano se fue volviendo obsoleto. Los antiguos alumnos de la khâgne del liceo Henri IV se orientaron hacia otros compromisos. La crisis económica y el ascenso del fascismo los sumergía en un universo muy diferente al de sus años de juventud. No obstante, luego de haber sido nombrado en Charleville, Georges Canguilhem manifestó en varias ocasiones su fidelidad a la enseñanza de Émile Chartier, en particular al sostener el "pacifismo integral" de Félicien Challaye, profesor del liceo Condorcet, o incluso declarándose hostil a toda forma de poder instituido, en nombre de una ciudadanía socrática.[8] Sin embargo, a partir de 1934 tomó conciencia de que la llegada de Hitler al poder volvía caduca la antigua rebelión antimilitarista. Después de enseñar en Albi, Douai y Valenciennes, adhirió al comité de vigilancia de los intelectuales antifascistas junto a Paul Langevin y Paul Rivet, a quienes también se unieron Alain y Challaye.[9]

La que sucedía a la guerra de las naciones contra las naciones –que en 1914 había tenido el objetivo de preservar los intereses de las clases dirigentes y de los imperios en detrimento de los pueblos y de los individuos aferrados a una Europa de las Luces, sin patria ni fronteras– era la guerra, que estaba llegando, de las fuerzas de la

tolerancia contra las de la tiranía. Los envites de ambas guerras ya no podían ser los mismos, a partir del momento en que las naciones tenían que enfrentarse, ya no como naciones, sino en nombre de la libertad, contra la servidumbre. En este nuevo contexto, la adhesión al pacifismo corría el riesgo de confundirse con una renuncia frente a las potencias de destrucción encarnadas por Hitler y sus aliados. La elección de Canguilhem y la de aquellos que habían evolucionado siguiendo la misma trayectoria era entonces, de manera anticipada, de la misma naturaleza que la decisión que los conduciría más tarde al rechazo de Múnich y del apretón de manos de Montoire.‡

En octubre de 1936, después de pasar un año en Béziers, Canguilhem fue nombrado en Toulouse y se convirtió a su vez en profesor de khâgne. Al asumir la función de aquel que había sido su maestro en otra época, se mostró muy alejado de la postura aliniana en su propio papel de docente. Clásico y severo, muy rápido adoptó los modales de un oficial de caballería para encarnar, hasta la ascesis, todas las virtudes de la escuela republicana. Inculcó a sus alumnos de Toulouse el sentido del orden, de la lógica y de la disciplina, e instauró en su clase todo tipo de prohibiciones: no podían utilizarse ni cuadernos ni lápices, como tampoco ciertas expresiones. Más que la costumbre habitual de tomar notas para fijar de manera definitiva el saber transmitido, prefería que sus alumnos fabricaran archivos flexibles, agrupados en carpetas o en conjuntos móviles.

De la misma manera, para ejercer el espíritu crítico de los estudiantes y formarlos en la constitución de una memoria inteligente, les hacía resumir sus cursos después de una hora de escucha atenta sin ningún papel al alcance de la mano. Los resúmenes individuales no se entregaban ni se comentaban. Canguilhem no preconizó la más mínima “pedagogía no directiva” ni cedió jamás a las seducciones de la falsa libertad de palabra; antes que eso prefirió el curso dictado o mimeografiado.[10] Así, el hombre que se había comprometido en la lucha de la manera más radical era el mismo que, en su propia clase, exigía una gran sumisión por parte de sus alumnos en el ejercicio de un saber aparentemente muy alejado de toda práctica de la libertad. Escribe José Cabanis:

La clase de Canguilhem en el liceo fue para mí el descubrimiento no de una verdad sino de un método, al que no creo haber sido infiel: una reflexión crítica que no admite nada de antemano, toma sus distancias, juzga y al mismo tiempo abraza íntimamente, para conocer mejor se desliza en el corazón del sujeto, es a la vez adhesión, distancia y vigilancia.[11]

De sus años de pacifismo, Canguilhem había conservado entonces no tanto el amor por la rebelión o por la contestación, sino la esencia misma de su causalidad profunda: un verdadero espíritu de resistencia fundado en la eficacia de lo prohibido y de la autoridad. Según él, todo hombre debía ser rebelde, pero toda rebelión debía tener como objetivo la instauración de un orden superior al de la libertad subjetiva: un orden de razón y de concepto.

Fue durante este período que Canguilhem decidió seguir estudios de medicina. De ordinario, los filósofos que se orientaban en esta vía lo hacían por interés en la psicopatología y en el tratamiento de las enfermedades mentales, tal como había ocurrido con Pierre Janet. Se trataba entonces de desarrollar el campo de la psicología clínica con el objetivo de transformar el saber psiquiátrico de manera dinámica, aunque hubiese que sacarlo del campo de la medicina. Nada semejante en Canguilhem, que nunca se reconoció como heredero de esta tradición y que, en su juventud, no había apreciado demasiado las famosas presentaciones de enfermos de Geroges Dumas a las que asistían los alumnos de la ENS de su generación.

Con su elección de la medicina, Canguilhem parecía apartarse entonces de la filosofía, pero tomando una vía poco habitual. Con respecto a la filosofía, como él mismo dijo, acaso sintiera cierta decepción. La verdad, sin duda, es más compleja. En efecto, para este hombre de acción, de origen rural, sensible a los gestos manuales y al trabajo en el campo al punto de interesarse de verdad en la crisis de la agricultura bajo los regímenes fascista y nazi, se

trataba, antes bien, de enfrentarse a una experiencia concreta, a un "terreno", a una disciplina que, sin ser científica, permitía dar cuerpo y vida a la reflexión conceptual. La medicina, que desde hacía un siglo había sido abandonada por la filosofía –ya sea porque no formaba parte de las ciencias llamadas "nobles", como la matemática o la física, ya sea porque se había acercado a la biología, ignorada a su vez por la filosofía–, podía ser, para el joven filósofo, la apuesta para una nueva forma de racionalidad.

Como señala Michel Foucault, la historia de las ciencias debía su dignidad al hecho de que a partir del siglo XVIII había interrogado al pensamiento sobre su fundamento, sus derechos, su poder y las condiciones de su ejercicio. Ahora bien, en el primer cuarto del siglo XX, esta interrogación se había impuesto en filosofía con la publicación de los trabajos de Edmund Husserl.

Las tesis del filósofo alemán empezaban a ser conocidas en Francia desde la década de 1920, y más aún desde febrero de 1929, cuando Husserl había pronunciado sus famosas conferencias "Meditaciones cartesianas"[12] en la Sociedad Francesa de Filosofía. Tomando como punto de partida el cogito cartesiano, la fenomenología husserliana afirmaba que ningún conocimiento es cierto fuera de mi existencia de ser pensante. De ahí la noción de reducción fenomenológica que consiste en postular una primacía del ego y del pensamiento, superando la experiencia llamada "natural" por medio de una consideración de la existencia como conciencia del mundo. El yo se vuelve entonces trascendental y la conciencia intencional, puesto que ella "apunta" a algo. Así se forma para el ego el sentido de lo otro, según una serie de experiencias. La intersubjetividad trascendental se define entonces como realidad a partir de la cual se desprende el ego de cada uno.

En 1935, en La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,[13] Husserl mostraba que la búsqueda de esta intersubjetividad debía preservar las ciencias humanas de lo inhumano. Dicho de otro modo, la fenomenología trascendental, al preservar el ego del formalismo científico, dejaba a salvo una ciencia posible del hombre en la que el ego podía ser descubierto como consecuencia de lo viviente, o como vida misma. Así, frente al ascenso de la barbarie que amenazaba la paz del mundo, Husserl

bregaba por una conciencia filosófica europea, que respondía a una humanidad deseosa de vivir en la libre construcción de su existencia.

De hecho, la obra husserliana podía entenderse de dos maneras. Leída a la luz de Nietzsche y luego de Heidegger, permitía criticar el ideal de progreso propio de la Aufklärung [Ilustración] y situar en el corazón del sujeto las fallas del ser, para desembocar entonces en una nueva filosofía del sentido y del sujeto. Pero en otra perspectiva, que además no excluía la primera, abría la vía de una posible filosofía del conocimiento de donde sería evacuada toda forma de sujeto ontológico o psicológico.[14] La primera vía sería la de Sartre y Merleau-Ponty; la segunda, la de Alexandre Koyré y Canguilhem. Observemos que Jacques Lacan eligió colocarse a mitad de camino de estas dos orientaciones, reivindicando al mismo tiempo una teoría del sujeto y una forma de racionalidad dependiente de una determinación inconsciente.

A pesar de que la referencia a la obra husserliana está presente en toda su reflexión, no fue a través de ella que Canguilhem entró en la historia de las ciencias en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. A esta vía real, prefirió la de la medicina, por un lado, y la de la técnica, por el otro. Al participar en el Tricentenario del Discurso del método, en 1937, presentó una comunicación que era un testimonio de esta evolución, como también lo fue el curso que dictó al año siguiente. Mostraba, en particular, que las ciencias aparecían siempre en un marco donde hay una transformación de las técnicas preexistente. El erudito no interviene entonces sino para explicitar, purificar o precisar un saber de origen empírico. En cuanto a la conceptualización, ésta abreva sus posibilidades de emergencia en una reflexión que se refiere no tanto a la constatación de los éxitos técnicos como al hecho de tomar en cuenta los fracasos que quedaron ininteligibles.[15]

En 1939, consciente de la tormenta que pronto iba a asolar Europa, se despedía de manera definitiva del ideal pacifista de su juventud en una obra redactada con su camarada Camille Planet:

En cuanto a la tesis de aquellos que colocan la paz por encima de

todo, cualquiera sea la generosidad de su inspiración y la solidez de los argumentos que ella hace valer, tiene también este defecto: lo que llama paz sigue siendo una negación puramente verbal de la guerra. Dicho de otro modo, el pacifismo parece desconocer que aquello que hasta ahora ha recibido el nombre de paz no es la inexistencia o la anulación de los conflictos internacionales, sino una forma de esos conflictos, entre los cuales la guerra no es más que otra de esas formas.[16]

En las últimas líneas de la obra, Canguilhem invitaba al lector a efectuar elecciones claras. La guerra, decía en sustancia, no es más que un enfrentamiento entre dos tipos de sociedades. Entonces, hay que saber elegir su campo, como el Hamlet de Shakespeare.

En septiembre de 1940, poco después del reinicio del ciclo lectivo, Canguilhem supo elegir su campo. Para él, como escribió más tarde, la derrota militar de Francia era una humillación inaceptable: "Había que creer que uno era muy familiar con las vías y los designios de la Providencia para ver en esto una promesa de redención moral; había que tener una avidez de poder muy grande para buscar aquí la ocasión de una regeneración política o de una revolución social".[17] Negándose a obedecer al mariscal Pétain, Canguilhem tomó la decisión de alejarse de la universidad francesa por "conveniencia personal". Había dicho a Robert Deltheil, rector de la academia de Toulouse: "No me recibí de profesor de filosofía para enseñar Trabajo, Familia y Patria".[18]

Padre de tres niños de corta edad, recibió el apoyo de su mujer, Simone, que conservó su puesto de docente y su salario mientras su marido se dedicaba al estudio de la medicina; JeanPierre Vernant –futuro héroe de la Resistencia comunista, con el nombre de coronel Berthier– lo reemplazó en su puesto de Toulouse. Pero las vacaciones fueron cortas. En febrero de 1941, cuando Jean Cavaillès, profesor de lógica y de filosofía en la Universidad de Estrasburgo replegada en Clermont-Ferrand, fue nombrado en la Sorbona, logró convencer a su camarada para que lo reemplazara. Al mismo tiempo, lo invitó a participar en las acciones que la Resistencia organizaba en la región. Canguilhem retomó entonces la docencia, y participó junto a Emmanuel d'Astier de la Vigerie en las

actividades del movimiento Libération (que luego fue Libération-Sud).

Así, convertido en un maquis con el nombre de código de Lafont, Canguilhem fue el colaborador de Henry Ingrand, uno de los jefes de la Resistencia de Auvergne.[19] Paralelamente, siguió con su trabajo en la docencia y en la investigación. Durante el año lectivo de 1941-1942, descubrió la obra de Kurt Goldstein en el curso de su amigo Daniel Lagache. En julio de 1943, después de haber reunido una documentación importante a pesar de las dificultades de la guerra, defendió su tesis de medicina sobre lo normal y lo patológico ante un jurado presidido por Alfred Schwarz, profesor de farmacología y de medicina experimental. Poco antes había dictado un curso sobre el mismo tema, y también había recibido la enseñanza de sus maestros en la Facultad de Estrasburgo, en particular del fisiólogo Charles Kayser y del histólogo Marc Klein.

La lectura de este texto magistral de ningún modo dejaba suponer que Canguilhem y Lafont fuesen la misma persona. Era tan grande el corte entre las brillantes hipótesis del filósofo y el contexto exterior, totalmente ausente de su razonamiento, que aún hoy nos cuesta creer que una tesis de esta naturaleza haya podido defenderse en plena guerra, cuando ya se iniciaba la derrota del fascismo en Europa con el desmoronamiento de las potencias del Eje en África y el desembarco aliado en Italia. Y sin embargo, la reflexión que efectuaba el filósofo no era ajena a las actividades en el maquis. En primer lugar, señalemos que Canguilhem nunca fue un hombre de combate militar, capaz de luchar arma en mano, como Cavaillès. De su pacifismo había conservado el rechazo por la violencia física, y sin duda se había vuelto pacifista a causa de la repulsión que le inspiraban las furias guerreras.

Además, en el maquis desarrolló esencialmente actividades humanitarias: ejerció la medicina, poniendo en riesgo su propia vida;[20] y fue el único momento de su existencia en que ejerció esta disciplina. Con otras palabras, sólo fue médico en la guerra y por la guerra: un médico de la urgencia, de las heridas y de las carnicerías; un médico del presente y del instante, del acontecimiento y del trauma. Nunca más volvió a ejercer. Tampoco quiso inscribirse en la orden de los médicos.

Sobre este punto, en su itinerario –que tuvo un destino fulgurante para el surgimiento del concepto de normalidad–, la medicina y la Resistencia iban juntas. Si su llegada a la medicina permitió al filósofo Canguilhem convertirse en Lafont, fue porque la Resistencia, como rebelión singular, funcionó para él como el paradigma de una discontinuidad en el orden de la normatividad, es decir, como el momento de la adopción de una nueva norma, surgida de la vida. ¿Cómo no pensar aquí en la exhortación de Nietzsche al afirmar que sólo la adhesión a la fuerza del presente da derecho a interrogar el pasado para comprender mejor el futuro? Nunca está de más señalar hasta qué punto la coincidencia que Canguilhem experimentó entre dos modalidades de una filosofía de la acción –acto de resistir, acto de curar– lo inspiró en su reflexión sobre la naturaleza de la normalidad.

¿Qué es la normalidad en junio de 1940? ¿Es la sumisión a un orden aceptado por casi todo un pueblo y encarnado en un hombre que afirmaba haber hecho don de su persona a Francia o, por el contrario, es la elección de otra norma, en ruptura radical con las apariencias de la normalidad y que sólo puede conducir, a corto plazo, al exilio o a la muerte? ¿De qué lado se encuentra la norma en este instante decisivo? ¿En Londres? ¿En el maquis? ¿En Vichy?

Canguilhem respondió a esta pregunta junto a otros intelectuales que contribuyeron a salvar a Francia no sólo de la servidumbre y de la derrota militar, sino también del deshonor y de la humillación. Algunos dejaron su vida en ello –Marc Bloch, Albert Lautman, Boris Vildé, Georges Politzer–, otros sobrevivieron y testimoniaron: Jean-Pierre Vernant, Lucie y Raymond Aubrac. Canguilhem tuvo la suerte de estos últimos. En consecuencia, nunca dejó de evocar ante las jóvenes generaciones el recuerdo de aquellos que habían sacrificado su porvenir por la causa de la libertad. Siempre supo encontrar palabras para afirmar que ninguna norma surgida de la vida, y más aún ninguna norma que incluyera la muerte en el proceso de la vida, podía llevar a elegir a Pétain antes que a De Gaulle, el fascismo antes que el antifascismo, a Laval antes que a Jean Moulin. Por haber comprendido este mensaje, que la muerte siempre pide cuentas a la vida, un héroe puede volverse héroe y morir para que viva la vida. Es en este sentido, además, que el héroe se distingue del fanático o del terrorista.[21] En una época como

la nuestra, que considera de buen gusto disfrazar a los héroes de la Resistencia con los colores de la deficiencia moral, e incluso de la abyección –pienso en particular en los ataques contra Jean Moulin y Raymond Aubrac–,[22] sería bueno recordar que no hay combate contra la hagiografía o la leyenda que justifique abolir lo que es la esencia misma del heroísmo.

Escrita por Homero, tenemos en la Ilíada la definición más sorprendente de esta palabra, en ocasión del encuentro de los protagonistas de la futura tragedia con su destino. Y, como sabemos, sólo Aquiles se muestra capaz de encarnar el ideal absoluto de "la bella muerte y la vida breve" que es la base de la concepción griega del heroísmo.[23] Pues Aquiles –el hombre de la vida corta y la muerte gloriosa– es no sólo el único que se atreve a adelantarse a todos en el combate sin dudar en arriesgar su vida a cada instante, sino también aquel que, después de hacer esta elección, tiene que renunciar, de antemano y de manera incondicional, al honor ordinario de la soberanía terrestre en nombre del honor heroico de la inmortalidad. Prefiere perder la vida para entrar en la leyenda antes que cosechar los frutos de su victoria una vez restablecida la paz. De esta manera resuelve –como explica Jean-Pierre Vernant– uno de los grandes enigmas de la condición humana: "Encontrar en la muerte la manera de superar la vida, vencer la muerte con la muerte misma dándole el sentido que ella no tiene, el sentido del que carece totalmente".[24]

Por cierto, Canguilhem conocía la cultura griega en grado más que suficiente como para no ignorar la lección de la Ilíada. Pero estaba fascinado por el paso al acto que caracteriza la elección de un destino heroico en un intelectual. A menudo se preguntaba en qué momento del trabajo de su obra un pensador puede tomar la decisión de comprometerse en una acción al punto de sacrificar en ella no sólo su vida para vencer a la muerte, sino el porvenir de la obra que lleva en él. En este caso, el heroísmo supone el coraje de elegir la bella muerte y la vida breve, pero no se reduce a esto.

¿Cuáles habrían sido las obras futuras de un Marc Bloch o de un Cavaillès si no hubiesen caído en el combate? Pero inversamente, ¿cuál habría sido el sitio de Canguilhem dentro de la filosofía francesa si hubiese encontrado la muerte en el maquis antes de

haber redactado una sola palabra de una obra futura? Cuando pensamos en Boris Vildé, asesinado antes de haber cumplido su destino de etnólogo, no podemos dejar de hacernos esta pregunta. Y Canguilhem se la hacía. Soy testigo de ello.

El heroísmo, decía, es una manera de concebir la acción en la categoría de un universal, de donde estaría excluida toda forma de sujeto psicológico. Una vez tomada la decisión, una vez que se produjo el encuentro entre la historia de un hombre y la historia del mundo, todo ocurre como si cada avance, cada gesto fuese impuesto del exterior, sin control ni premeditación: "La acción es siempre hija del rigor antes de ser la hermana del sueño".[25] La fuerza de esta definición, que en Canguilhem vale esencialmente en el caso de un intelectual, se debe a que ella remite todo acto heroico al rigor casi inconsciente, pero deliberadamente elegido, del acto mismo.

Por cierto, como causa de su decisión, un hombre puede invocar su pasado, sus "raíces", su historia singular, como lo ha hecho Jean-Pierre Vernant:

En 1940, en el momento de la derrota, sentí las raíces tan profundamente que pensé que no se podía vivir con esta ocupación alemana y nazi. Y al mismo tiempo, durante la guerra de Argelia, el mismo hombre, el mismo francés, y con el mismo sentimiento de fidelidad a su identidad, pensó que los argelinos tenían derecho a ser independientes y que, en una tradición particularista nacional, yo no podía reconocer a otro el mismo derecho que había defendido cuando los alemanes estaban en mi país.[26]

Sin embargo, este ejemplo muestra que el acto de resistir, que es la esencia del heroísmo, se origina en algo diferente del apego a una tierra, a sus tradiciones, a su gastronomía o a la belleza de sus paisajes. Si, por las mismas razones, un mismo hombre puede querer salvar a Francia de la vergüenza impuesta por el nazismo y a Argelia de la servidumbre colonial impuesta por la Francia, es porque la decisión de actuar opera en nombre de un universal –o más exactamente de una pérdida del yo y de un acceso a la verdad

de sí– que desborda ampliamente las referencias al particularismo. El actuar depende entonces de la identidad propia de un hombre (y, por lo tanto, del ser humano en general) y de su capacidad de fusionarse, en el instante presente, con la acción misma. René Char escribía: “Si salgo vivo, sé que tendré que romper con el aroma de estos años esenciales, apartar (no reprimir) mi tesoro silenciosamente, lejos de mí”.[27]

En consecuencia, poco importa que el héroe sea un simple soldado que desembarca al alba en una playa de Normandía o un filósofo matemático spinoziano capaz de captar que voluntad y entendimiento son lo mismo; poco importa que sea un militante o un funcionario que se niega a hablar bajo tortura, o un agente secreto que usa múltiples máscaras. Para resumir, poco importa el ser anterior o futuro del héroe, su “caso psicológico”, su origen social o las razones que se da a sí mismo de su elección. En el heroísmo, sólo cuenta el destino elegido –el de Aquiles–, que dirige el rigor instantáneo del acto y lo conduce a su incandescencia. Y entonces, el acto se vuelve obra. El combate espiritual, afirmaba Rimbaud, es tan brutal como la batalla de los hombres.

Sin duda, Canguilhem habría escrito de la misma manera su obra inaugural –Lo normal y lo patológico– si las circunstancias históricas hubiesen sido diferentes. Sin duda, en tiempos de paz habría inventado las mismas palabras y los mismos conceptos. ¿Pero habría tenido semejante destino esta obra mayor en otras circunstancias? ¿Habría ocupado el mismo sitio para una generación entera de filósofos y de intelectuales? ¿Habría sido posible que todos los que iban a reivindicarla comprendiesen que la inversión de la noción de norma efectuada por el autor era tanto una manera de desprenderse de cualquier psicología del sujeto como la invención de una nueva filosofía del heroísmo fundada en el rigor de un análisis conceptual?

Conocemos la definición de normalidad y de patología enunciada por Canguilhem desde el prefacio de la obra: “… los fenómenos patológicos son idénticos a los fenómenos normales respectivos, salvo por determinadas variaciones cuantitativas”.[28] Era casi idéntica a la que sostenía Lacan en 1932 en su tesis de medicina

sobre la psicosis paranoica.[29] En ambos casos, tanto para las cuestiones biológicas como para las psíquicas y mentales, se trataba de incluir en una misma esencia las afecciones llamadas normales y las afecciones llamadas patológicas, definiendo su discordancia. Según esta concepción, la psicosis (en tanto perturbación mental) y la enfermedad (en tanto perturbación orgánica) ya no son asimilables a constituciones fijas, sino a reacciones del cuerpo o de la personalidad ante una situación vital.

Para pensar esta problemática, Lacan se había apoyado en la filosofía de Spinoza; cuando, diez años más tarde, Canguilhem se inspiró en la obra de Kurt Goldstein La Structure de l'organisme [La estructura del organismo],[30] publicada en Alemania en 1934, rendía homenaje al saber psiquiátrico francés, y en particular a Charles Blondel, a Eugène Minkowski y a Daniel Lagache, porque también ellos habían contribuido a "definir la esencia general del hecho psíquico mórbido o anormal y sus relaciones con lo normal".[31]

Goldstein, psiquiatra y neurólogo, formado en los campos de batalla de la gran hecatombe de 1914-1918, se había ocupado de personas heridas en el cerebro y había observado que la instauración de nuevas normas de vida suponía en ellas una reducción del nivel de su actividad en relación a un medio nuevo pero "empequeñecido". Así, en los enfermos con lesiones cerebrales, el empequeñecimiento remitía a la impotencia que presentaban para responder a las exigencias de una norma anterior a su estado. Empequeñecimiento y no regresión: en efecto, la originalidad de la enfermedad, según Goldstein, es que no conduce a alguna reversibilidad de la vida. El nuevo estado de salud del enfermo nunca es el mismo que el antiguo. "Ninguna curación es un retorno a la inocencia biológica. Curarse significa darse nuevas normas de vida, a veces superiores a las antiguas", dice Canguilhem.[32]

Es sabido que las circunstancias vinculadas con la guerra trastocan las normas habituales de los tiempos de paz y permiten comprender de otra manera las relaciones entre la norma y la patología. Como la guerra, la enfermedad es una sacudida, una puesta en peligro de la existencia a través de la cual el organismo reacciona de manera catastrófica en un medio que le es propio. Y en la urgencia de la guerra, siempre hay un médico para ponerse al servicio del enfermo

con humildad y, llegado el caso, para concebir una nueva teoría de la norma. Pero existen muchas otras situaciones donde la violencia del mundo puede hacer brotar, en la conciencia de un clínico o de un erudito, con riesgo de su propia vida, otra mirada sobre lo normal y lo patológico. Sobre este punto, acaso sea muy poca la diferencia entre un Ambroise Paré, un Ignace Semmelweiss y un Xavier Bichat.

De su experiencia de la guerra, Goldstein extraía que cualquier teoría debe apoyarse en una "clínica" surgida de la observación directa del enfermo (la noción de "ser individual"), la única manera de construir una concepción fenomenológica del organismo que incluya la relación de éste con un medio, con un entorno, con un sujeto.

Entonces, tanto de un lado como de otro, en psiquiatría como en neurología, la interrogación era la misma: había que pensar lo normal y lo patológico de manera conjunta para restablecer la primacía de la subjetividad, es decir, de una existencia que reacciona en relación a un medio. En Goldstein, como en Canguilhem, el sujeto es intrínseco a lo vivo; en Minkowski es existencial; y para Lacan, está determinado por un lenguaje.

En la primera parte de la obra, Canguilhem muestra que hay dos concepciones de la enfermedad que sostienen la idea de que el estado patológico no es más que una modificación cuantitativa del estado normal. Una concepción moderna, que surge de los trabajos de Pasteur y asimila el mal a un agente exterior (microbio o virus) extraño al cuerpo. La otra, de tradición hipocrática, sostiene que el mal es una perturbación del equilibrio de los humores. Así, el agente ya no es exterior sino interior al cuerpo del que perturba la armonía natural. De la primera concepción deriva una medicina ontológica; de la segunda, una medicina dinámica.

La oposición entre ambas corrientes se encarna en el clásico debate entre Auguste Comte y Claude Bernard.

Comte, apoyándose en el principio de François Broussais, que considera las enfermedades como un defecto o un exceso de la irritación de los diversos tejidos, se apoya en lo patológico para explorar lo normal. Claude Bernard, por el contrario, considera el

estado patológico como una alteración del estado normal, y parte del segundo para explicar el primero.

Del examen crítico de estas dos tesis, testigos del nacimiento de la medicina científica moderna, Canguilhem concluye que el trabajo de Claude Bernard toma una actitud demasiado fisiologista con respecto a la enfermedad. Si la fisiología es capaz de identificar una enfermedad, es porque la ciencia fisiológica se apoya en la clínica para efectuar este reconocimiento. Con otras palabras, aunque la fisiología es un fundamento científico de la disciplina médica, sólo la clínica es capaz de que la fisiología tome contacto con individuos concretos. Por eso, después de haber estudiado la concepción de un filósofo (Comte) y luego la de un científico (Claude Bernard), Canguilhem estudia el arte de la clínica tal como la practica un técnico: el médico René Leriche.

Siguiendo la línea de Claude Bernard, Leriche considera que hay continuidad entre el estado fisiológico (estado de salud) y el estado patológico. Pero considera que la fisiología no alcanza para explicar la enfermedad, y que la enfermedad misma revela la fisiología. Así, Leriche privilegia una medicina dinámica, en la que debe ser introducido el punto de vista del enfermo, con su sufrimiento y con su dolor: “La salud –dice– es el silencio de los órganos… La enfermedad es aquello que molesta a los hombres en el ejercicio normal de sus vidas […] y, sobre todo, aquello que los hace sufrir”.

Después de adoptar el punto de vista de Leriche, en la segunda parte de su obra, Canguilhem se pregunta si existe una ciencia de lo normal y de lo patológico. En este punto de su razonamiento sigue las tesis de Goldstein, tanto para introducir el punto de vista del enfermo –el único capaz de juzgar acerca de la normalidad– como para mostrar que la fisiología es la “ciencia de los ritmos estabilizados de la vida”. Observemos que esta magnífica definición se aleja de la tradicional, que supone que la fisiología es “la ciencia de las funciones del cuerpo humano en estado de salud”.

Canguilhem distingue entonces entre la anomalía, la enfermedad y la patología. La primera se define en el espacio, sin referencia al enfermo: estalla en una “multiplicidad espacial”. La segunda se sitúa en el tiempo y supone siempre la existencia de un sujeto consciente que revela su mal en la relación con el médico. Lo propio

de la enfermedad es “estallar en una sucesión cronológica”. Pero aunque se vuelva crónica, después de haber sido crítica o aguda, siempre deja su huella en el cuerpo o en la conciencia del paciente, como un “antes” por el que siente nostalgia: “Por lo tanto, no se está enfermo sólo con relación a los otros, sino también con relación a uno mismo”.[33] En cuanto a la patología, ésta depende de la biología y no de la fisiología.

Volviendo a las definiciones, Canguilhem emprende un estudio semántico de los términos “anomalía”, “anormalidad” y “normalidad”. “Anomalía” es un sustantivo al cual no corresponde ningún adjetivo y que designa un hecho biológico insólito sin relación con una anormalidad, con una enfermedad o con una patología, sino que se refiere a una normatividad vital, es decir, a la manera en que la vida produce sus propias normas. Así, la anomalía equivale a una monstruosidad, a una invalidez o a una irregularidad en el orden de la biología. Es constitucional o congénita: ciclopía, hermafrodismo, labio leporino, etcétera.[34]

La patología, por el contrario, implica un pathos, es decir, un sentimiento directo y concreto de sufrimiento y de impotencia. Es, pues, signo de anormalidad siempre y cuando definamos a ésta por su frecuencia estadística relativa. Lo anormal es tan normal como lo normal, puesto que ambas realidades dependen de la organización de lo vivo. Se dirá, por ejemplo, que una salud perfecta continua es un hecho anormal:

Es posible denominar “normal” –sin caer en el absurdo– al estado patológico, en la medida en que éste expresa una relación con la normatividad de la vida. Pero esa normalidad no podría ser identificada –sin caer en el absurdo– con la normalidad fisiológica, porque se trata de normas diferentes. Lo anormal no es tal por ausencia de normalidad. No hay ningún tipo de vida sin normas de vida, y el estado mórbido es siempre una cierta manera de vivir.[35]

En vez de abandonar el terreno de la fisiología por el de una simple experiencia de la enfermedad vivida por el sujeto, Canguilhem hace

arraigar la clínica en una región que se sitúa más acá o en los límites de la conciencia.[36] Entonces, sólo hay ciencia de la patología porque la vida misma introduce en la conciencia humana las categorías de la vida y de la salud. Con otras palabras, la norma, lejos de ser exterior a lo viviente, es producida por el movimiento mismo de la vida. En consecuencia, no hay "ciencia biológica de lo normal. Hay una ciencia de las situaciones y condiciones biológicas llamadas 'normales'. Esta ciencia es la fisiología".[37] Por lo tanto, la fisiología es la "ciencia de los ritmos estabilizados de la vida", y es la que funda, desde el principio, la disciplina médica, pero sólo la clínica da validez al concepto de patología. De ahí se deriva el estatuto de la medicina moderna: sin ser una ciencia, utiliza el resultado de todas las ciencias al servicio de las normas de la vida. A pesar de que sólo puede existir porque los hombres se sienten enfermos, es también, gracias a su existencia, que estos mismos hombres pueden saber en qué y de qué están enfermos.

Canguilhem concluye su demostración con una declaración tanto más profética cuanto que los laboratorios aún no dominaban el saber clínico en el momento en que afirmaba esto. Señalaba, en efecto, que ninguna experiencia de laboratorio (ninguna fisiología) podría tener alguna vez el valor de diagnóstico si tenía el objetivo de suplantar la observación clínica. ¡Cómo deberíamos recordar hoy esta declaración magistral! Pues sólo la revalorización del arte de la clínica, fundado en la escucha y en la observación del enfermo, es capaz de garantizar un verdadero estatuto a quien ejerce la medicina moderna; sólo esta revalorización de la clínica es capaz de impedir que el médico se convierta en un sirviente del laboratorio y de la farmacología. Se sabe, en efecto, que del arte del diagnóstico dependen tanto la lectura veraz del examen de laboratorio como la capacidad de prescribir una terapéutica justa, y por lo tanto eficaz.

Después de haber defendido su tesis, que tuvo un impacto considerable en la generación filosófica de la década de 1960 –tanto para los alumnos de Jacques Lacan como para los de Althusser,[38] para Foucault, para los clínicos de todos los horizontes y para los historiadores de la ciencia–, Canguilhem continuó con sus actividades de médico en el maquis de Auvergne. A principio del año 1944, creó un hospital de campaña en Maurines; luego, durante el verano, pasó algunas semanas en el hospital de Saint-Alban,

donde escondió y curó heridos. En este hospital se había elaborado la primera experiencia de psicoterapia institucional, con ánimo antifascista, bajo la dirección de François Tosquelles y Lucien Bonnafé. En Saint-Alban estaban mezclados los miembros de la Resistencia, los locos, los poetas y los terapeutas, los enfermeros o los psiquiatras:[39] "Pude asistir a algunos de sus trabajos. Conversé mucho con ellos. Guardo un vivo recuerdo de su cordialidad".[40]

Canguilhem participó luego en la batalla de Mont-Mouchet, durante la cual tuvo lugar la unión de las fuerzas de la Resistencia en Auvergne con los ejércitos de la Liberación. Se dirigió luego a Haute-Loire, donde se encontraba su familia; luego volvió a Clermont-Ferrand, de donde fue enviado a Vichy como representante de Ingrand, que acababa de ser nombrado comisario de la República. Por entonces le confiaron "funciones delicadas e incluso peligrosas",[41] cuyo contenido nunca precisó.

El 12 de septiembre de 1944 recibió la Cruz de Guerra de manos del ministro en funciones. ¿Pensó entonces en la sanción disciplinaria que había recibido diecisiete años antes por parte de otro ministro de Guerra en ejercicio de sus funciones?

Después de la Liberación retomó sus actividades de docente en la Universidad de Estrasburgo; luego, de 1948 a 1955, aceptó el puesto de inspector general de filosofía en el Ministerio de Educación Nacional. En esta época defendió su tesis de doctorado en filosofía sobre la formación del concepto de reflejo,[42] antes de suceder a Gaston Bachelard en la Sorbona como director del Instituto de Historia de Ciencias y Técnicas de la Universidad de París. Apodado el "Cang" por sus alumnos y sus allegados, conservó sus funciones hasta 1971 y ejerció una influencia considerable en los estudiantes de filosofía, tanto por sus clases como por sus libros, y en el ejercicio de la presidencia del jurado en el diploma del profesorado.

Bertrand Saint-Sernin, que fue alumno suyo, hizo de él un retrato inolvidable:

Fue admirado, temido, imitado, amado, pero también cortejado y

criticado. Socialmente tuvo más poder del que su ética le permitía poseer y menos difusión inmediata de la que hubiera podido tener si, por momentos y debido a una razón enigmática, no hubiese reprimido su genio. Me parece que no se juzgaba digno de la gracia que es el pensamiento, y rechazaba, con una humildad sin fundamento pero inextirpable, la evidencia de su grandeza ante la mirada de los demás. Sin embargo, cuando analizaba un autor, o cuando ayudaba a un estudiante o a un investigador a poner en claro sus intereses o su vocación –cosa que hacía con una disponibilidad incansable–, mostraba un olfato vital y espiritual al mismo tiempo.[43]

Redactada en la tormenta de la guerra, la primera obra de Canguilhem conoció cuatro ediciones sucesivas.[44] La primera, publicada en Clermont-Ferrand en 1943, lleva como título Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique [Ensayos sobre algunos problemas relativos a lo normal y a lo patológico]. Ampliada luego con un prefacio, esta versión fue reeditada en 1950. Sólo en 1966 Canguilhem la modificó profundamente. Optó por un título más simple, Lo normal y lo patológico, y agregó como anexo una advertencia y un nuevo capítulo, ambos redactados entre 1963 y 1966. Organizado en tres partes ("De lo social a lo vital", "Sobre las normas orgánicas en el hombre" y "Un nuevo concepto en patología: el error"), este nuevo capítulo venía antes de una advertencia que, por su título –"Veinte años después"– remitía a una epopeya del heroísmo tan poderosa como la de Homero.[45] Atenuando algunos de sus juicios sobre Claude Bernard, Canguilhem reconocía a este último una preocupación por la clínica que él mismo había ignorado en 1943. En consecuencia, se mostraba menos generoso con Leriche. Para la última edición, fechada en 1972, Canguilhem se tomó el trabajo de escribir una adenda: "Rectificaciones de detalles y algunas notas complementarias". Con otras palabras, durante treinta años nunca dejó de modificar su obra inaugural, como si, ante cada hecho nuevo, se hubiese preocupado en volverla conforme a esta ética cuyo nacimiento llevaba la marca del derrocamiento de la norma.

Sin embargo, la modificación esencial –la de 1966– se explicaba por

la lectura que Canguilhem había hecho de El nacimiento de la clínica, la obra de Michel Foucault.[46]

Foucault y Canguilhem se habían conocido en 1960. En esa época, el primero había solicitado al segundo que fuera el relator de su tesis de filosofía que dio tanto que hablar: Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica.[47] Canguilhem comprendió de inmediato que Foucault había emprendido unarevisión radical de la manera en que la psiquiatría pensaba la locura, y que proponía un nuevo modo de definir la norma como construcción histórica relacionada con una normatividad social y originada en una sombría división entre razón y sinrazón. Desde un principio, Canguilhem se dio cuenta de que, gracias a la lectura de la obra freudiana, Foucault había percibido cómo y cuándo la psiquiatría había abandonado el terreno de la filantropía para convertirse en policía de locos. Foucault no tomaba la concepción de la norma de Freud sino la mirada nueva que éste dirigía a la estructura del asilo.

En El nacimiento de la clínica, Foucault seguía la misma vía y atribuía un origen histórico a la constitución de la medicina moderna. Según él, ésta había nacido de la institución de una "mirada médica" construida como una norma y estructurada en tres polos. En uno de los polos, Foucault situaba al enfermo equiparado a un objeto mirado u "objeto de la mirada". En otro polo estaba el médico, el único capaz de ser un "sujeto de la mirada". Por último, el tercer polo estaba ocupado por la institución que se encargaba de legitimar socialmente la relación entre el sujeto que mira y el objeto mirado.

Foucault sustituía la concepción canguilhemiana de una norma producida por la vida por la idea de una norma construida por el orden social y portadora de normalización. Dicho de otro modo, oponía una normatividad social a una normatividad biológica, oponía una arqueología a la fenomenología.

Las páginas más bellas de su libro estaban consagradas a Xavier Bichat, el cirujano que abría los cadáveres, quien, en pleno corazón de la tormenta revolucionaria había inventado una nueva relación entre la vida y la muerte. Por cierto, al disecar los cuerpos de los campos de batalla o los que exhumaba en los cementerios, Bichat creyó redescubrir una clínica anatomopatológica que ya se conocía.

Sin embargo, con esta acción sustituía la cartografía fijista del antiguo orden de las cosas por un principio nuevo que liberaba el saber médico de su antigua metafísica. Transformaba la concepción clásica de la muerte quitando a los teólogos del privilegio divino de la pertenencia. Pues si la vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte, esto significa que Dios no posee su derecho de vida y muerte sobre el mundo humano y animal. La muerte ya no le pertenece; el paso de la vida a la muerte ya no es suyo –ni del cielo, ni del infierno–, sino que es un doble proceso fisiológico y patológico propio de los organismos vivos. Así, la muerte está inscripta en la historia de la vida, como la enfermedad está inscripta en la existencia de cada sujeto, como si fuese el síntoma de un avance de la muerte en la vida. Fenómeno progresivo de degradación lenta de los cuerpos, la muerte toma al hombre desde su nacimiento, y lo habita a lo largo de toda su vida hasta el último pasaje.

Gilles Deleuze dirá:

Cuando Foucault analiza las tesis de Bichat, basta su tono para darse cuenta de que se trata de otra cosa que de un análisis epistemológico. Se trata de concebir la muerte, y pocos hombres como Foucault murieron como él la concebía. Esta potencia de vida que le pertenecía siempre fue pensada y vivida por Foucault como una muerte múltiple a la manera de Bichat.[48]

En el período 1963-1966, Canguilhem hizo suyo el reemplazo de Foucault de una normatividad biológica por una normatividad social, no para invalidar su tesis de 1943, sino para aportarle un rigor que seguramente nunca hubiese conocido sin el desafío lanzado por Foucault, desafío que este último había aceptado después de haber sido afectado a su vez por la obra de Bichat.

Sin renunciar a establecer la génesis de la norma en las fuerzas vitales, Canguilhem sostenía que ésta no podía constituirse fuera de la contemplación de su propia negatividad. De ahí la idea de que la amenaza de enfermedad es para el hombre normal la puesta a

prueba de su salud y uno de los constituyentes de la salud humana en general. En definitiva, Canguilhem indicaba los bordes de una ciencia de lo normal donde ya no sólo se establecía la integración en lo vivo de la dialéctica de la norma y de la patología, sino también la prioridad de la infracción con respecto a la regularidad, de la patología con respecto a la normalidad.

Renunciando en parte al ideal vitalista de su juventud, como el enfermo renuncia a la euforia de su estado anterior, asignaba al hombre un estatuto paradójico, el de estar afectado de manera permanente, en cierto modo, por la "enfermedad del hombre normal". Así designaba a la "perturbación que surge a la larga de la permanencia del estado normal, de la uniformidad incorruptible de lo normal, la enfermedad que nace de la privación de enfermedades, de una existencia casi incompatible con la enfermedad". Canguilhem concluía: "Para que el hombre normal pueda creerse y decirse tal, es preciso no el presentimiento de la enfermedad, sino su sombra proyectada".[49]

En esta modificación de Canguilhem se perfilaba tanto la "sombra proyectada" de la obra de Foucault como la lectura de Más allá del principio de placer, de Freud,[50] a quien el filósofo no dejó de referirse en sus trabajos ulteriores sobre el conocimiento de la vida.[51] Por cierto, un Freud diferente del Freud de Foucault; un Freud más biólogo, que no es un destructor de normas, sino un teórico de la pulsión de muerte.

¿Cómo no ver en el diálogo entre estos dos hombres uno de los momentos más fecundos de la filosofía francesa de la posguerra? Canguilhem, apegado a una concepción vitalista de los fenómenos de la vida y de la muerte; Foucault, obsesionado por el corte tenebroso entre una tiranía mortífera y su imposible transgresión. También el diálogo más insólito, pues es raro asistir a esta inversión en la filiación, donde hay un maestro que modifica su teoría a la luz de la obra de quien eligió ser su alumno.

Treinta años ya, decía Canguilhem en 1991. Desde 1961, otras obras de Foucault –El nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas, Historia de la sexualidad– eclipsaron en parte la difusión

inicial de la Historia de la locura. Admiro las dos primeras. En Lo normal y lo patológico expresé hasta qué punto me emocionó la primera de sus obras. Sobre la segunda escribí un artículo que no me valió más que aprobaciones. Pero 1961 es y será para mí el año en que se descubrió a un verdadero gran filósofo. Yo conocía al menos a dos que habían sido compañeros de estudios, Raymond Aron y Jean-Paul Sartre. No se trataban con indulgencia. Tampoco trataban con indulgencia a Foucault. Sin embargo, un día se los vio a los tres reunidos: fue para apoyar, contra la muerte, una empresa sin fronteras.[52]

La redacción de la tesis sobre Lo normal y lo patológico se efectuó en el momento mismo en que Canguilhem participaba de los grandes combates de la Resistencia. Es interesante señalar, entonces, que toda la obra canguilhemiana lleva la huella de este encuentro inicial entre una filosofía del concepto y una filosofía del compromiso. Una huella paradójica e inesperada. Pues si Canguilhem nunca fue teórico de una filosofía del compromiso subjetivo, fue en cambio, durante toda su vida, como Spinoza, un filósofo de la rebelión, de la rebelión conceptual. Por esta razón consideraba que la psicología –en tanto disciplina del comportamiento, de la adaptación y del condicionamiento– era una escuela de sumisión y de liquidación de la libertad. Pues así como siempre había rechazado el pensamiento de Taine y de los adeptos a las teorías del suelo, de la raza y del medio, también le horrorizaba toda consideración del hombre que apuntase a reducir el espíritu a una cosa, la psique a un determinismo fisiológico, el pensamiento a un reflejo; para resumir, que apuntase a reducir al ser humano a un insecto.

Así, en la famosa conferencia del 18 de diciembre de 1956 que tuvo lugar en el Colegio Filosófico, se dedicó a destrozar de manera feroz la psicología, acusándola de “filosofía sin rigor”, por ser ecléctica bajo el pretexto de objetividad; de “ética sin exigencia”, porque asocia experiencias sin juicio crítico; y, por último, de “medicina sin control”, puesto que funda sus hipótesis en la observación de enfermedades que nunca logra volver inteligibles: las enfermedades de los nervios.[53]

Después de esta embestida, Canguilhem mostraba que la ausencia de identidad de esta disciplina respondía a una ausencia de objeto. Y la prueba de esta falla, según su opinión, se debía al hecho de que la psicología buscaba permanentemente su imposible unidad, es decir, una síntesis inhallable entre sus supuestos campos de investigación: la psicología experimental, el psicoanálisis, la psicología clínica, la psicología social y la etnología. Ubicado en lugar de esta unidad siempre huidiza, según Canguilhem, se encuentra un pacto de coexistencia pacífica entre especialistas en constante oposición: maestros de la sumisión. "Cosa" sin esencia y sin objeto, la psicología se reduciría entonces a no ser más que una técnica al servicio de una corporación, a su vez sujeta al poder de jueces, de censores o de educadores que ejercen funciones de instrumentalización del hombre por el hombre.

Canguilhem no se contentaba con este conjunto de definiciones negativas. Para fundamentar su razonamiento se remitía a la historia. Y lanzaba otra estocada a la psicología. En efecto –explicaba–, cualquiera sea el sistema de pensamiento en el que se apoya para garantizar su supervivencia, siempre permanece imitativa o suplantada por otro modelo de inteligibilidad, o incluso hundida en su propio fango.

Cuando pretende ser ciencia de la naturaleza, desde la Antigüedad, sigue siendo dependiente tanto de la fisiología como de la medicina. Así, en tanto fisiología, pudo integrarse en el sistema aristotélico, donde el alma es tratada como forma del cuerpo vivo y no como sustancia separada de la materia. Por el contrario, en tanto medicina, fue aniquilada en la doctrina de Galeno, quien sostiene que el cerebro es el asiento del alma. En consecuencia, nunca tuvo un lugar porque pretendió ser la ciencia de dos objetos errantes.

Y cuando la psicología creyó que por fin había llegado su hora, al postularse como ciencia de la subjetividad después de la decadencia de la física aristotélica, no hizo más que cumplir una nueva etapa hacia su ruina. Ora quiso ser física del sentido externo en busca de una descripción experimental de las sensaciones, y no pudo más que imitar a la física mecanicista; ora se presentó como una ciencia del sentido interno, para reducirse rápidamente a una pedagogía del aprendizaje; ora se construyó como una ciencia de lo íntimo, pero

entonces se vio suplantada por un lado por la psiquiatría, vinculada con la medicina, y por el otro por el psicoanálisis, única disciplina capaz de pensar el principio de la conciencia en función de la noción de inconsciente.

Quedaba entonces a la psicología la posibilidad de constituirse como ciencia del comportamiento y de las reacciones. Pero, explica Canguilhem, aun sobre esta vía, el callejón sin salida es casi seguro. Pues en este caso se apoya en la biología, con el riesgo de volverse "el instrumento de una ambición de tratar al hombre como instrumento". Aquí se hunde en el test, en el peritaje y en los procedimientos de selección.

Así, después de reducir la psicología a un doble proyecto de instrumentalización, Canguilhem pronunciaba una frase que pronto se hizo célebre, por su ambigüedad misma, y que fue comentada muchas veces por generaciones de psiquiatras, de psicólogos y de psicoanalistas: "Cuando uno sale de la Sorbona por la calle Saint-Jacques, tiene la posibilidad de subir la calle o de bajarla. Si uno va subiéndola, se acerca al Panteón, que es el conservatorio de algunos grandes hombres; si uno va bajándola, se dirige con seguridad hacia la Prefectura de la Policía".[54] Con otras palabras, según el filósofo, la psicología nunca habría tenido otra alternativa que intentar acercarse en vano a una filosofía del heroísmo sin dejar nunca de implementar una tecnología de la sumisión.

¿Por qué en 1956 Canguilhem se encarnizaba en denunciar esta falsa ciencia que, en su opinión, no tenía objeto ni identidad? ¿Por qué tanta violencia? ¿A tal punto la psicología era una amenaza en la universidad francesa de la posguerra que uno de los grandes filósofos de este siglo se creyó en la obligación de manifestarle semejante aversión?

En realidad, en esta época Canguilhem atacaba el proyecto de su antiguo condiscípulo y amigo de la ENS, Daniel Lagache, que trataba de unificar las diversas ramas de la psicología y de introducir una enseñanza de clínica psicoanalítica en el seno de esta disciplina. En efecto, en este programa "unitario" veía perfilarse el peligro de una sujeción de las materias nobles –medicina, biología, fisiología, filosofía, literatura, etcétera– a un modelo de instrumentalización del espíritu y de la psique, que con el tiempo

corría el riesgo de transformar en psicopedagogos a los profesores de la República, más preocupados en ayudar a estudiantes desesperados que en formar elites al servicio de un ideal de libertad. Teniendo en cuenta la formidable expansión de los estudios de psicología en los países democráticos, para Canguilhem este modelo corría el riesgo de contaminar el conjunto del edificio social, a tal punto que la gestión de los fenómenos relacionales terminaría por suplantar a todas las formas de compromiso político e intelectual.

Sobre este tema, se mostraba particularmente virulento contra la psicología del comportamiento,[55] de la cual pensaba, con razón –y a pesar de la lucha valiente que sostenían entonces los psicólogos clínicos–, que terminaría por imponer su soberanía a las otras ramas de la psicología por el hecho mismo de su reivindicación cientista. Canguilhem escribía:

Ahora bien, aquello que para nosotros caracteriza la psicología del comportamiento, con respecto a los demás tipos de estudios psicológicos, es su incapacidad constitucional en captar y exhibir su proyecto instaurador con claridad. Si, entre los proyectos instauradores de ciertos tipos anteriores de psicología, hay algunos que pueden tomarse por contrasentidos filosóficos, aquí, en cambio, al rechazarse toda relación con una teoría filosófica, se plantea la cuestión de saber de dónde saca su sentido esta investigación psicológica. Cuando, sobre el patrón de la biología, acepta convertirse en una ciencia objetiva de las aptitudes, de las reacciones y del comportamiento, esta psicología y sus psicólogos se olvidan por completo de situar este comportamiento específico en relación con las circunstancias históricas y con los medios sociales en los cuales ellos tuvieron que proponer sus métodos o técnicas y hacer que se aceptaran sus servicios.[56]

Si en 1956 la conferencia de Canguilhem podía leerse como una estocada hacia la psicología como disciplina que apunta a realizar su imposible “unidad” y como una advertencia sobre los peligros de la psicología del comportamiento, diez años más tarde estos dichos

se convirtieron en el arma de un nuevo combate al que no la había destinado su autor. Sin embargo, cuando los responsables de la revista Les Cahiers pour l'analyse –publicada por el círculo de epistemología de la Escuela Normal Superior– quisieron volver a publicarla, Canguilhem les dio su autorización.[57]

En aquel momento, impulsados por Louis Althusser, los alumnos de la calle de Ulm reivindicaban a la vez una nueva lectura de la obra de Marx y una vuelta a la de Freud a partir de la enseñanza de Lacan.[58] De ahora en más se trataba para ellos de constituir un frente teórico contra el espiritualismo y las ideologías supuestamente científicas, y de oponerles una verdadera ciencia de la revolución fundada en la triple alianza de la lingüística de Saussure, del marxismo de Althusser y del freudismo de Lacan. En esta coyuntura, la psicología y todas sus tendencias se consideraban como una falsa ciencia al servicio de una ideología de la servidumbre y del encierro. La conferencia de Canguilhem podía ser reinterpretada, entonces, como el análisis más feroz que se hubiera efectuado contra la esencia del poder disciplinario, como las críticas que dirigió Foucault contra la psiquiatría.[59]

Canguilhem nunca compartió el ímpetu de esta generación althussero-lacaniana de la calle Ulm, según me dijo en varias ocasiones. Sin embargo, no le disgustaba esta rebelión contra la psicología, y, más precisamente, contra la rama más instrumentalista de ésta (la psicología del comportamiento). Al principio, como ya he dicho, había concebido su conferencia como una embestida, y ahora tenía la satisfacción de observar –sin ser ni marxista ni lacaniano– el fruto de su enseñanza. Pues, más allá de las diferencias entre el texto original de 1956 y la lectura que podía hacerse de éste diez años después, había una continuidad entre ambos enfoques: tenían en común el hecho de poner en práctica una concepción de la historia de las ciencias radicalmente opuesta a toda forma de reducción de lo humano a cualquier tipo de interpretación evolutiva o mecanicista. Y además, hay que decirlo, el hombre que en junio de 1940 se había negado a servir al mariscal Pétain no era insensible a cierta idea del heroísmo revolucionario –la misma que marcó a toda esa generación–, aunque no concibiese ni por un segundo que pudiera elaborarse alguna "ciencia" de la historia o de la subjetividad siguiendo el modelo de un

materialismo dialéctico o de una lógica del significante.

Canguilhem siempre fue hostil al dogmatismo y al reclutamiento. Y percibía muy bien adónde conducía el marxismo althusseriano combinado con el logicismo lacaniano, por lo que se mostraba reservado ante quienes, no obstante, reivindicaban su pensamiento.[60] Esto no impedía, todo lo contrario, que fuese un gran lector de la obra freudiana, y que haya sabido captar, como Sartre en la misma época,[61] hasta qué punto el hombre Freud había sido un científico conforme a su propia representación de la historia de las ciencias: un científico dividido entre el error y la verdad, un científico capaz de construir un método racional que no sea una ciencia, cuyo objeto nunca puede circunscribirse por el discurso de la ciencia.

Al respecto, cabe preguntarse por qué Canguilhem nunca dedicó ningún artículo ni a Freud ni al psicoanálisis. Sin duda prefería abordar este tema mediante alusiones, con el objeto de diferenciarse mejor de la jerga de las escuelas psicoanalíticas. Acaso pensaba que el discurso freudiano en expansión había terminado por parecerse a la psicología en su pretensión de cientificismo, en su ambición de dictar su ley a los otros campos del saber.

De cualquier manera, Canguilhem nunca bajó la guardia frente a la supuesta ciencia de los comportamientos y de las evaluaciones. En 1980, en el gran anfiteatro de la Sorbona, ante mil auditores entusiastas,[62] dio una conferencia sobre el cerebro y el pensamiento en la que, a través de una estrategia de defensa enmascarada del descubrimiento freudiano, volvía a actualizar el combate de 1956.[63] En esta época, rindiendo homenaje a Foucault, no se contentaba con presentar la psicología como una filosofía sin rigor, una ética sin exigencia y una medicina sin control; la asimilaba a una barbarie de los tiempos modernos tanto más temible cuanto que pretendía apoyarse en la biología y en los progresos de las imágenes cerebrales para afirmar que el pensamiento no sería más que una secreción del cerebro.

Sin pronunciar la palabra “cognitivismo”,[64] que se generalizó en Francia en 1981, Canguilhem atacaba entonces la creencia que funda el ideal cognitivo: la pretensión de fundar una ciencia del espíritu sobre la idea de que los estados mentales pueden ponerse

en correlación con los estados cerebrales. Por esta razón denunciaba con deleite a todos aquellos que, desde Piaget a Chomsky, habían soñado con hacer del pensamiento un lugar vacío, al punto de imaginar que una máquina sería capaz de redactar En busca del tiempo perdido. Decía: "Es mi voluntad no tratar aquí un asunto que debería llevarnos, lógicamente, a que nos interroguemos sobre la posibilidad de encontrar algún día, en el escaparate de una librería, La autobiografía de una computadora, a falta de su Autocrítica".[65]

Si el ataque era tan rudo como en 1956, esta vez era mucho más político, pues de la psicología sólo consideraba su poder tecnológico de opresión. Dicho de otro modo, en lugar de imputar a los psicólogos clínicos –es decir, a los herederos de Daniel Lagache, cuyo malestar percibía muy bien–, Canguilhem no arremetía contra la psicología en general sino contra aquella rama que, a través de una ciencia del espíritu, pretendía referirse a una pura organogénesis. Por consiguiente, se refería a Janet para defender mejor a Freud.

Citando un texto del psicólogo francés sobre la necesidad de evitar que la psicología como ciencia del hombre forme parte de una mitología cerebral, recordaba que los antipsiquiatras no se habían equivocado al poner en evidencia los callejones sin salida de una psicofarmacología que pretendía erradicar la locura actuando exclusivamente sobre el cerebro. Sólo Freud, agregaba Canguilhem, había sabido abandonar la ilusión de las tipologías y de las localizaciones para dar sentido a una tópica de la psique.

Y, mostrándose todavía más radical que antes, Canguilhem no dudaba en alertar a las generaciones futuras contra "la calamidad permanente" de una psicología que de ahora en más trataba de aumentar el rendimiento del pensamiento sin preocuparse por la significación de su poder. Recordando que Spinoza, después del asesinato de Jan de Witt,[66] había salido de su reserva, y también de su casa, para fustigar a los Ultimi barbarorum, el Canguilhem de la década de 1980 pedía a su auditorio que recordara al Canguilhem de junio de 1940 y la muerte heroica de Cavaillès. Se identificaba entonces con el fundador de una filosofía sin sujeto que reuniría a las buenas voluntades en nombre de la unidad de la filosofía, donde

estarían reunidos cartesianos y spinozistas –es decir, partidarios y adversarios de la filosofía de la conciencia, e incluso partidarios y adversarios de la filosofía del concepto y del compromiso– contra aquello que podría llamarse la rama más liberticida de la psicología:

A primera vista, podría pensarse que Spinoza cometió un error. El de creer que los bárbaros que denunciaba públicamente eran los últimos. Pero sabía latín y quiso decir: los más recientes, los últimos hasta la fecha. En consecuencia, los filósofos de hoy, cualquiera sea su línea de investigación, spinozista o cartesiana, tienen la seguridad de que no faltarán oportunidades o razones para que, exponiéndose, en un gesto de compromiso controlado por su cerebro, escriban en las paredes, murallas o cercas: Ultimi barbarorum.[67]

Cuando sabemos que hoy los herederos de esta barbarie invocan razones biológicas, neuronales o cerebrales para "explicar" supuestas diferencias innatas entre los sexos y las razas, reinventando así discriminaciones que se creían abolidas, pensamos, más que nunca, que las exhortaciones de Canguilhem merecían ser escuchadas.[68] En efecto, nada más moderno que esta filosofía del heroísmo que supo asociar, al mismo tiempo y en un mismo movimiento, la más alta rebelión conceptual y el compromiso político más vigoroso.

A Georges Canguilhem no le gustaba hablar ni de su período con Alain, ni de su Resistencia, ni de sí mismo, pero siempre rendía homenaje al combate de aquellos que le recordaban el espíritu de la Resistencia. Cuando en 1988, como otras veces, le propuse hacer un libro con su itinerario, tomando como modelo la obra que él mismo había publicado sobre Cavaillès, me respondió con estas palabras:

Sigo pensando que no soy yo quien debe comentar lo que ha dicho, escrito o hecho. Sigo pensando que algunos de mis antiguos camaradas –cuyo recuerdo me es muy querido– muchas veces

habrían ganado en no “presentarse” a sí mismos, y en dejar que sólo se hablara de sus obras. No me gustan los “coloquios en su honor”, las entrevistas en la televisión. No me gusta que uno haga una exposición de sí mismo.[69]

II. JEAN-PAUL SARTRE:

EL PSICOANÁLISIS EN LAS ORILLAS SOMBRÍAS DEL DANUBIO

EN VÍSPERAS de la Segunda Guerra Mundial, Jean-Paul Sartre ya ha publicado La náusea, una de las novelas más importantes del siglo XX, donde cuenta, en la piel de Antoine Roquentin, la epopeya subjetiva de un hombre cuya profunda melancolía remite a la de un mundo que se desintegra.

Después de haber vivido en Berlín, donde asistió al triunfo del nazismo, Sartre parece querer expresar verdades metafísicas –que toman la forma de una inmersión en el autoanálisis de un narrador a la deriva– surgidas de la lectura de los grandes textos fenomenológicos de la época: desde Husserl hasta Heidegger. En medio de una confrontación con la idea de que "la muerte debe justificar lo vivo", Roquentin percibe que la náusea que se apodera de él no es otra cosa que la existencia misma, una existencia sin anterioridad ni esencia. Olvida entonces su pasado, gota a gota, para hundirse en un presente desprovisto de significación y compuesto de "feroz gente de bien" cuyos gestos ritualizados tienen el efecto de precipitarlo al borde de un cataclismo tanto más absurdo cuanto que no remite a ninguna causalidad.[1]

En 1937, cuando su novela ya estaba escrita pero no publicada, Sartre temía no poder acceder a la gloria. Más tarde decía:

Con 32 años, me sentía viejo como el mundo. ¡Qué lejos estaba esa vida de gran señor que me había prometido! Encima, no estaba contento con lo que escribía, y además hubiera querido que me publicaran. Hoy mido toda mi decepción cuando recuerdo que a los

22 años había anotado en mi libreta esta frase de Töpffer que me había hecho latir el corazón: “Quien no es célebre a los 28 años debe renunciar para siempre a la gloria”.[2]

Sin embargo, cuando estalló la guerra, Sartre ya era un escritor, si no reconocido, al menos portador de una gran obra futura. Contrariamente a Canguilhem, después de haber considerado que la noción de progreso era una sandez, evolucionó hacia otro tipo de pacifismo integral que no le dejó ver el alcance político de la capitulación de Múnich:

Estaba entre muniqueses y antimuniqueses, y debo confesar aquí que nunca tuve el coraje intelectual de pertenecer a ninguno de los dos bandos. Los muniqueses me asqueaban porque eran burgueses y cobardes, temían por su pellejo, por sus capitales o por su capitalismo. Pero los antimuniqueses me aterraban porque querían la guerra.[3]

Como Roquentin, el Sartre de aquellos años era impermeable a toda forma de compromiso real. En consecuencia, no había filosofía del heroísmo que pudiese contar con su aprobación, puesto que sólo era aceptable una actitud que consistiera en no estar ni de un lado ni del otro, ni del lado de los cobardes ni del lado de los combatientes. Por esta razón, aceptó entonces la movilización, y luego el cautiverio, como una fatalidad. Solamente después de vivir el cautiverio empezó a tomar conciencia de la necesidad del compromiso. Sin embargo, en ningún momento hizo efectiva esta decisión tan bien descripta por Canguilhem a propósito de Cavaillès, que marca la elección por la cual un intelectual se muestra capaz de morir por la libertad al precio de renunciar a su obra futura.

Por cierto, ni bien llegó a París, Sartre comprendió que la neutralidad era imposible. Por esta razón, durante el verano de 1941, con Simone de Beauvoir y algunas personas más, formó el

grupo Socialismo y Libertad, que quiso resistir contra Vichy y el nazismo, pero que tuvo una vida muy efímera. En realidad, Sartre no dejó de escribir y de publicar durante toda la ocupación, mantenía relaciones con los escritores de la Resistencia, y en particular con los de Lettres françaises, que actuaban en la clandestinidad.

Lo que condujo a Sartre a una filosofía del compromiso fue precisamente la dialéctica de la libertad y de la servidumbre, tal como la vivió durante toda la guerra, según atestiguaba Simone de Beauvoir a propósito de su descubrimiento de la identidad femenina:

Que no era indiferente ser judío o ario, ahora ya lo sabía; pero no me había dado cuenta de que hubiese una condición femenina. De pronto me encontré con muchas mujeres de más de 40 años que, a través de la diversidad de sus oportunidades y de sus méritos, habían hecho todas una experiencia idéntica: habían vivido como seres relativos.[4]

De la misma manera, por medio de la toma de conciencia de su situación de sujeto cautivo –o de ser relativo–, durante la ocupación, a través de diferentes escritos, como El ser y la nada, Sartre evolucionó de un pacifismo que empezaba a cuestionar hacia un verdadero compromiso que sólo se concretó al término de la guerra. La conversión a una filosofía de la libertad ocurrió en el momento de la publicación de un artículo célebre, “La República del silencio”, donde escribía estas frases paradójicas:

Nunca fuimos más libres que durante la ocupación alemana. Habíamos perdido nuestros derechos, y en primer lugar, el de hablar: cada día nos insultaban en la cara y debíamos callar; nos deportaban en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; por doquier –en los muros, en los periódicos, en la pantalla– encontrábamos ese inmundo rostro insípido que

nuestros opresores querían darnos de nosotros mismos: a causa de todo esto éramos libres […]. Así se planteaba la cuestión misma de la libertad y estábamos en el límite del conocimiento más profundo que el hombre pueda tener de sí mismo. Pues el secreto de un hombre no es su complejo de Edipo o de inferioridad, es el límite mismo de su libertad, es su poder de resistencia al suplicio y a la muerte.[5]

Rindiendo homenaje a quienes, contrariamente a él, habían sido miembros de la verdadera Resistencia, Sartre atacaba aquí –como hacía Canguilhem de otra manera– cierta psicologización del hombre inducida por la noción tan desacreditada del complejo de Edipo. El acto de resistencia, dice esencialmente, siempre está referido a una puesta al desnudo radical de la condición humana, y a partir de ella –desde el exilio, la crueldad, la tortura, lo insostenible–, cada sujeto puede confrontarse con un universal de la libertad que no requiere ninguna "explicación" psicológica. Con otras palabras, la elección de una muerte heroica no depende de ninguna decisión consciente, sino, antes bien, de una confrontación con el horror de una posible aniquilación de sí mismo.

Es comprensible que este discurso en honor de quienes habían muerto, pronunciado precisamente por aquel que no había podido o no había querido morir por la libertad, haya convertido a Sartre –para las generaciones que marcaron la segunda mitad del siglo XX– en una de las figuras pioneras de la Resistencia contra el nazismo. No había impostura en esto. A veces, las palabras están tan unidas a la acción que catalizan el deseo colectivo. En este punto, se superpone el "nosotros" sartreano del 9 de septiembre de 1944 a las famosas palabras con que De Gaulle, el 25 de agosto de 1944, puso fin a la humillación nacional: "¡París! ¡París ultrajado! ¡París quebrado! ¡París martirizado! Pero París liberado, liberado por sí mismo, liberado por su pueblo con la ayuda de los ejércitos de Francia, con el apoyo y la ayuda de toda Francia, de la Francia que lucha, de la única Francia".[6]

Sartre y De Gaulle, cuyos destinos no dejaron de cruzarse a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, cada uno a su manera, encarnan los valores propios del espíritu de la Resistencia. El combate que no

había librado entre 1940 y 1944, Sartre lo cumple durante la guerra de Argelia, tomando partido por la lucha contra el colonialismo. Y cuando De Gaulle da por terminada la guerra, Sartre se enfrenta otra vez con él, contribuyendo a su derrota política, a través de la rebelión estudiantil de 1968.

Pero de hecho, si Sartre pudo convertirse a la libertad, fue porque se había enfrentado, en las horas más sombrías de la ocupación, a la redacción de las setecientas veintinueve páginas de El ser y la nada.[7]

En el momento de la publicación de esta obra, la vida cotidiana en la Francia vencida estaba condenada a la espera, y padecía un profundo hastío. Se desarrollaba entre las idas y vueltas del mercado negro y la humillación de vivir bajo la insignia de un desastre absoluto. Sólo los pocos hombres que Sartre celebraba en septiembre de 1944 habían conservado el gusto por la libertad. Pero en aquellas horas, el combate no tenía otro horizonte que la certeza de una muerte próxima. En Caluire, el enemigo había golpeado el alma de la Resistencia. Jean Moulin, entregado a la Gestapo, torturado y asesinado, no había tenido tiempo de cumplir con su misión unificadora ante los jefes de la lucha clandestina. No obstante, en los campos de batalla, la victoria se hacía patente. En el sur, los aliados se acercaban a las costas de Sicilia, y en el norte, el Ejército Rojo preparaba su ofensiva mayor.

A este respecto, el gran edificio filosófico erigido por Sartre e inspirado en la fenomenología alemana revelaba cuán sediento de libertad estaba el mundo en guerra. Y si, en la perspectiva sartreana, esta libertad era el envite de un combate que oponía a dos fuerzas antagonistas, la alienación y la intencionalidad existencial, esto se debía a que eludía la pura independencia, a que ningún sujeto era capaz de optar por ella con total responsabilidad. El hecho de que la libertad fuera el ornamento más bello de la conciencia no impedía que esta última estuviera atravesada por procesos mentales que autorizaban al sujeto a refugiarse detrás de la pantalla engañosa de una constante “mala fe”.

Por primera vez Sartre expresaba aquí su posición filosófica con respecto al inconsciente freudiano, y no ocultaba los textos a los que se refería. Había leído las principales obras de Freud traducidas

al francés entre 1920 y 1940.[8] Tenía entonces un vasto conocimiento sobre los sueños, la sexualidad, la transferencia, la pulsión, la represión, el lapsus y el complejo de Edipo.

Como es sabido, la elaboración del concepto freudiano de inconsciente reposa en dos teorías sucesivas de la organización psíquica. La primera, construida a principios del siglo, comprende tres sistemas: el inconsciente, lugar de la censura y de la represión; el preconsciente y el consciente. Los dos últimos sistemas forman una organización denominada sistema general de la conciencia, que sólo brinda una visión lacunar de los procesos humanos. La segunda teoría, enunciada en 1920, se superpone a la primera, corrigiéndola mediante la acentuación de la primacía del inconsciente. Comprende el ello, polo pulsional; el yo, lugar de las representaciones; y el superyó, que cumple el papel de juez con respecto al yo.

En el capítulo II de la primera parte de El ser y la nada, Sartre comentaba estas dos tópicas en conjunto, sin tomarse el trabajo de saber cómo se había modificado la concepción freudiana veinte años más tarde. No se preocupaba por esta cuestión ya que, en su opinión, el inconsciente freudiano era un concepto inútil; en todo caso, demasiado mecanicista y demasiado biológico para pensar la intencionalidad secreta que rige toda la existencia humana. Era preferible, entonces, sustituirlo por la noción de "mala fe", que, al integrarse a la idea de la conciencia, permitía definir una suerte de patología de la ambivalencia, en la cual el sujeto está condenado a unir, en un solo acto, una idea y la negación de esta idea, una trascendencia y una facticidad. En la misma perspectiva, Sartre rechazaba el psicoanálisis llamado "empírico" –el de Freud– y prefería un psicoanálisis llamado "existencial". Acusaba al primero de ignorar la dialéctica y de desconocer la esencia de la libertad en nombre de una afectividad primera del individuo, que sería "una cera virgen antes de la historia", mientras que reconocía la capacidad del segundo para abolir el inconsciente y afirmar que nada existía antes del surgimiento original de la libertad.

Vemos, pues, que para oponerse al proyecto freudiano, Sartre no apelaba a las figuras habituales del antifreudismo francés. No asimilaba la teoría de la sexualidad a un pansexualismo de origen

germánico, no consideraba el inconsciente bajo la categoría de un subconsciente a la manera de Pierre Janet, y por último, no pretendía que el psicoanálisis fuese incompatible con un hipotético cartesianismo concebido como el ideal de una "francidad" racional opuesta a una "germanicidad" oscurantista. De hecho, no recusaba en sentido estricto el inconsciente freudiano, pero le propinaba una suerte de torsión doctrinal, destinada a mostrar que los procesos mentales que escapaban de la conciencia del sujeto formaban parte del ámbito de la conciencia: con la condición, sin embargo, de que ésta fuese pensada en los términos de la fenomenología.[9] Dado que Sartre hacía de la conciencia una intencionalidad y del hombre un proyecto cuya existencia precedía a la esencia, podía reemplazar el sistema tópico, fundado en la prevalencia del inconsciente, por un sistema trascendental capaz de remitir el fenómeno del inconsciente al de una conciencia latente. Por consiguiente, el concepto de inconsciente freudiano se volvía inútil, aunque fuesen preservados, bajo el registro de la conciencia, las figuras de la represión y del desconocimiento.

Antes de Sartre, Eugène Minkowski había tratado de efectuar, en vano, desde el punto de vista del saber psiquiátrico, la reunión entre el discurso freudiano y la fenomenología. Tiempo después, Lacan fue tentado por la misma perspectiva. Sin embargo, a partir de 1936, y a pesar de una adhesión rotunda al vocabulario de la fenomenología, ya había optado por otra vía, en nombre del privilegio que otorgaba al inconsciente freudiano. Por estas razones, en 1943, Sartre fue el primer teórico francés en proponer una verdadera lectura fenomenológica del inconsciente freudiano. Que ésta estuviese integrada dentro de una filosofía de la libertad humana no era nada sorprendente, pues sabemos que, a partir de 1929, como ha mostrado Michel Foucault, había dos interpretaciones posibles de la fenomenología husserliana. Una que miraba hacia la filosofía del sujeto, con Sartre y Merleau Ponty, y otra que renovaba una filosofía del concepto, del saber y de la historia de las ciencias, con Koyré, Canguilhem o Cavaillès.[10] Entre estas dos filiaciones, la posición de Lacan era paradójica: por su reorganización no fenomenológica del inconsciente, mostraba que había elegido la segunda; pero por su interrogación constante sobre el estatuto del sujeto, mostraba que no se había alejado de la primera, donde se encontraba, además, con el discurso sartreano.

Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, el descubrimiento del marxismo transformó el concepto que Sartre tenía del psicoanálisis, sin modificar, no obstante, su posición sobre la inutilidad del inconsciente freudiano. El filósofo buscó entonces en la doctrina vienesa un método que permitiese comprender al individuo en todas sus facetas. Se volvió entonces "freudomarxista", en el sentido de que trataba de unir las dos doctrinas de la emancipación –cambiar el sujeto, cambiar la sociedad– para interpretar la significación histórico subjetiva de los destinos humanos. En un guión titulado El engranaje explica por primera vez su nuevo proyecto:

Saber cómo se establece la unión de lo público y de lo privado en el caso de un hombre de Estado […]. Combinando análisis de tipo marxista y psicoanalítico, debería poder mostrarse cómo cierta sociedad y cierta infancia forman a alguien que será capaz de tomar y de ejercer el poder en nombre de su grupo.[11]

Cuando Sartre redactaba este guión, el movimiento psicoanalítico internacional padecía directamente los efectos de la división de Yalta. En los Estados Unidos, gracias a las grandes olas de emigración, la doctrina freudiana se encontraba en plena expansión, al precio de fundirse en un ideal higienista ajeno a sus fundamentos. En la Unión Soviética, por el contrario, era objeto de un violento ataque, a pesar de que sus últimos practicantes habían desaparecido desde 1930 y de que ningún movimiento psicoanalítico tenía la oportunidad de renacer allí.[12] El antifreudismo soviético de la década de 1950 era entonces una forma de antinorteamericanismo. No se trataba tanto de criticar la teoría freudiana en tanto tal, como durante la década de 1930, sino de combatir lo que se llamaba comúnmente el "psicoanálisis norteamericano", es decir, cierto neofreudismo adaptativo característico de la situación estadounidense del psicoanálisis, y designado por los comunistas como una "ideología reaccionaria al servicio del imperialismo norteamericano".[13]

La campaña antifreudiana llevada a cabo por los comunistas se

volvía más virulenta aún por la actitud del movimiento psiquiátrico-psicoanalítico internacional que trataba de imponer la idea, a través de la Organización Mundial de la Salud, de que los grandes sistemas dictatoriales reflejaban la locura personal de sus actores. En el marco de esta psicologización de los fenómenos políticos se explicaba que, tanto la histeria de Hitler como la paranoia de Stalin, habían dado origen a ambos totalitarismos. En 1948, en el Congreso de Higiene Mental de Londres, hubo practicantes que llegaron a proponer que los hombres de Estado fueran sometidos a una cura con el fin de reducir sus instintos agresivos y preservar la paz en el mundo.

Evidentemente, el acercamiento que Sartre efectuaba entre el marxismo y el psicoanálisis no era ajeno a esta polémica. Pero, en lugar de entrar en el juego de una bipolarización que consistía en combatir el psicoanálisis en nombre de un ideal comunista y el comunismo en nombre de la "buena salud" de los jefes de Estado, el filósofo prefería actualizar la función crítica del freudomarxismo aparecido en la década de 1930 sometiéndolo a las interrogaciones de su época.

En Cuestiones de método,[14] nueve años después, Sartre dio a su freudomarxismo un contenido filosófico. Concebía entonces el existencialismo como una filosofía interpretativa de los actos y de la creatividad humana. En consecuencia, la solución para el destino humano debía derivar de una exploración sistemática de la infancia. Pero al mismo tiempo que afirmaba la necesidad de un regreso a los orígenes, Sartre estigmatizaba la psicobiografía:

Hoy, sólo el psicoanálisis permite estudiar a fondo el camino por el cual un niño en la oscuridad, a tientas, va a tratar de actuar, sin comprenderlo, el personaje social que los adultos le imponen […]. Solamente el psicoanálisis permite encontrar al hombre entero en el adulto, es decir, no sólo sus determinaciones presentes, sino también el peso de su historia. Y nos equivocaríamos completamente si imagináse mos que esta disciplina se opone al materialismo dialéctico. Por cierto, hubo aficionados en Occidente que construyeron teorías "analíticas" sobre la sociedad o la historia, que desembocan, en efecto, en el idealismo. Cuántas veces nos han

engañado simulando psicoanalizar a Robespierre […]. De hecho, el materialismo dialéctico ya no puede seguir prescindiendo de la mediación privilegiada que le permite pasar de las determinaciones generales y abstractas a ciertos rasgos del individuo singular. El psicoanálisis no tiene principios, no tiene base teórica: apenas si viene acompañado –en Jung y en algunas obras de Freud– por una mitología perfectamente inofensiva.[15]

La segunda lectura sartreana de Freud era, pues, la continuación de la que había inaugurado en El ser y la nada. Pero, para recusar el carácter empírico y "sin principio" del psicoanálisis, el filósofo se apoyaba de ahora en más en un marxismo transformado en instrumento crítico.

Sin embargo, a través de esta actitud freudomarxista, en apariencia rigurosa, Sartre seguía tratando de definir una subjetividad capaz de descubrir su pensamiento y su identidad en el otro. Así, el método sartreano –existencial o freudomarxista– dejaba de adecuarse al objeto que pretendía interpretar. En realidad, funcionaba a veces como un superyó doctrinal, a través del cual Sartre se basaba en el psicoanálisis para negar al freudismo lo esencial de su descubrimiento, y, otras veces, como una Bildung que podía permitirle domesticar el verdadero objeto de su interpretación.

Con respecto a esto, la relación conflictiva que Sartre mantuvo siempre con el psicoanálisis y con la figura de Freud fue del mismo tipo de la que terminó por establecer con Flaubert. Más aún, podemos decir que fue por haber conocido a este escritor, que se había atrevido a decir "Madame Bovary soy yo", que Sartre, a partir de El ser y la nada, pudo pensar en inventar un psicoanálisis capaz de explicar la situación a la vez libre y significante del hombre excepcional.

Este análisis existencial no se centraba entonces en el lapsus, las neurosis y los sueños, sino en los actos logrados, el estilo y el pensamiento. Para resumir, Sartre imaginó un posible psicoanálisis de la conciencia de sí, cuyo padre fundador sería él mismo. Escribió:

Este psicoanálisis no encontró aún su Freud; como mucho, podemos encontrar un presentimiento de él en ciertas biografías particularmente logradas. Además, esperamos poder dar dos ejemplos de esto, a propósito de Flaubert y de Dostoievski. Pero poco nos importa aquí que este psicoanálisis exista o no: lo importante para nosotros es que sea posible.[16]

La simetría Freud/Flaubert funciona aquí perfectamente. En el fondo, Sartre anunciaba que sólo lograría redactar su gran obra sobre Flaubert cuando se hubiera convertido en el Freud de un psicoanálisis liberado del inconsciente. Con otras palabras, la elaboración de su obra sobre Flaubert era tributaria, según creía, de la invención de un método que permitiera elaborarla. Y Sartre creyó poder poner a punto este método después de la guerra, mediante una actualización del freudomarxismo. Pero enseguida pensó en experimentarlo sobre sí mismo, y decidió redactar su autobiografía:

Quisiera evitar lo romanesco –decía–, incluso lo anecdótico, en la medida en que no tendría importancia. Antes bien, serían memorias donde definirme en relación a la situación histórica utilizando como sistema de investigación cierto psicoanálisis y el método marxista. Me importa mucho explicar por qué escribo […]. Quisiera explicar en esta obra casi todo de mí mismo, cómo es que he querido seguir escribiendo según cierta forma de estética, pero participando de ahora en más en el acontecimiento social: cómo estallé.[17]

Sartre prosiguió sus investigaciones durante diez años. Pero entre abril y septiembre de 1957 empezó simultáneamente la redacción de su gran obra sobre Flaubert y dio a su filosofía existencial un contenido freudomarxista. La aparición de Cuestiones de método,[18] que es el prefacio de La crítica de la razón dialéctica, coincidió, en efecto, con la de los primeros artículos que dieron nacimiento a El idiota de la familia.[19] En esta época, Sartre parecía haber realizado

el sueño que imaginaba en El ser y la nada: volverse el Freud de un psicoanálisis sin inconsciente que, por fin, iba a ser apto para captar al hombre en su totalidad.

Con otras palabras, reivindicaba un freudismo de "mala fe" para iniciarse en un método interpretativo. Pero esta doble relación con un superyó doctrinal y con una Bildung no le permitió terminar su autobiografía ni tampoco lanzarse sin reparos en la realización de su estudio sobre Flaubert. Era como si el dispositivo erudito que había puesto a punto en El ser y la nada no hiciera más que esterilizar la escritura sartreana, como si fuese necesario hacerlo explotar hacia adentro para que pudiera "estallar" al mismo tiempo el relato sobre sí mismo y la biografía de Flaubert.

Fue el cineasta John Huston quien, en 1958, dio a Sartre la oportunidad de romper su sistema. Al encargarle la redacción de un guión sobre la vida y la obra de Freud, el cine hollywoodense ya se había adueñado de la epopeya vienesa para representarla de una manera que poco se parecía a la que había forjado la comunidad psicoanalítica estadounidense. Y sin embargo, los cineastas norteamericanos y los psicoanalistas –miembros de la International Psychoanalytical Association (IPA)–[20] tenían en común el hecho de ser todos inmigrantes que venían de la vieja Europa.[21]

Pero el exilio no había producido los mismos efectos en unos y en otros. Mientras que los terapeutas habían optado por integrarse en el sistema de salud de los Estados Unidos (que los obligaba a seguir una carrera médica y a convertirse en sirvientes de un ideal higienista),[22] los cineastas se habían apoderado de la doctrina freudiana para transformarla en un poderoso instrumento crítico de los ideales del American Way of Life. Así, el freudismo en ese entonces se encontraba instrumentalizado, a veces, para servir a los intereses de un ideal de sociedad y, otras veces, por el contrario, para criticar desvíos adaptativos o para reanudar la gran inspiración de un psicoanálisis europeo. En esta perspectiva, Elia Kazan mostraba un retrato temible de la América del Norte puritana de los años treinta en Esplendor en la hierba. De la misma manera, Charles Chaplin, en Candilejas,[23] reconstituía el viejo Londres de su infancia a través de la evocación de la historia de una bailarina enamorada que se curaba de una parálisis gracias a un payaso de

aspecto romántico.

Aunque era estadounidense, Huston compartía este ideal contestatario y nostálgico. Filmar una biografía de Freud significaba para él poder revivir el momento original de un descubrimiento. Por esta razón, deseoso de criticar el psicoanálisis oficial de los psiquiatras norteamericanos, recurrió a Sartre, hombre de izquierda y filósofo de la libertad, y poco sospechoso de compartir la hagiografía freudiana. Transformado en héroe sartreano, el Freud soñado por Huston tenía entonces todas las posibilidades de convertirse, en la pantalla, en un verdadero aventurero de la ciencia moderna, duplicado en una suerte de héroe trágico surgido directamente del infierno de A puerta cerrada.[24]

A fines de 1958, Sartre entregó a Huston una sinopsis de noventa y cinco hojas que le garantizaron un encargo seguro. Algunos meses más tarde terminaba una nueva versión, pero era demasiado larga para ser filmada. Más tarde, en octubre de 1959, con Arlette El Kaïm, viajó al domicilio del cineasta, en Irlanda, para trabajar juntos en un proyecto que pudiera filmarse. Pero el encuentro desembocó en un pugilato intelectual. Incapaces de escucharse y de respetarse, los dos hombres –tan parecidos y tan diferentes– no dejaron de tiranizarse, hasta el malentendido final: un guión magnífico pero imposible de rodar, una película conmovedora pero poco lograda.[25]

Huston consideraba que Sartre era un hombre sin capacidad de escuchar, para quien el cuerpo no existía:

Al hablar, tomaba notas de lo que él mismo decía. Era imposible mantener una conversación con él. Era imposible interrumpirlo. Sin detenerse siquiera para tomar aliento, me ahogaba en un torrente de palabras […]. Era pequeño, retacón y tan feo como un humano puede serlo, un rostro surcado por las arrugas e hinchado al mismo tiempo, dientes amarillos, y encima era bizco. Invariablemente vestía un traje gris, zapatos negros y siempre iba de corbata, desde las primeras horas de la mañana hasta que se acostaba, y el traje no se arrugaba, la camisa estaba limpia; nunca supe si tenía un traje o varios idénticos. Una mañana amaneció con una mejilla inflamada.

Tenía una caries. Le propuse llevarlo a Dublín, pero no quiso […]. Se contentó con el primero que apareció, y le sacaron la muela cariada. Un diente más o un diente de menos no contaba para Sartre. El universo físico no existía para él.[26]

Por su parte, Sartre miraba el universo de Huston con la ferocidad de un cazador de cadáveres. Escribe a Simone de Beauvoir:

En medio de una cantidad de habitaciones análogas, erra un gran romántico triste y solitario, nuestro amigo Huston, perfectamente ausente, incapaz literalmente de hablar con la gente que ha invitado […]. Cuánto mentismo hay aquí. Todo el mundo tiene complejos que van desde el masoquismo hasta la ferocidad. No crea, sin embargo, que estamos en el Infierno. Antes bien, en un cementerio muy grande. Todo el mundo está muerto con complejos congelados […]. Y justamente, éste es el paisaje interior de mi boss, el gran Huston. Cantidades de ruinas, de casas abandonadas, de tierras yermas, de pantanos, mil vestigios de presencia humana. Pero el hombre ha emigrado. No sé a dónde. Ni siquiera está triste: está vacío, salvo en los momentos de vanidad infantil, donde se pone un smoking rojo, donde monta a caballo (no muy bien), donde cuenta sus cuadros y dirige a sus obreros. Imposible captar su atención cinco minutos: ya no sabe trabajar, evita razonar.[27]

Sin embargo, Sartre y Huston tenían la misma idea de lo que querían mostrar en la historia de la vida de Freud. Ambos querían mostrar el momento inaugural donde un científico realiza el acto que lo convierte en el iniciador de una nueva ciencia. Tratándose de Freud, este momento era aquel en que había dado a la histeria el estatuto de una verdadera neurosis, al reintroducir la cuestión de la sexualidad en su etiología, cuestión que Charcot había tenido que abandonar para diferenciarla de la simulación, con el fin de considerar esta histeria como una enfermedad funcional. Este cambio en la etiología sexual llevaba a Freud al descubrimiento de un inconsciente separado de la conciencia y no psicológico, a través

de la vía que se había abierto gracias a la interpretación de los sueños y a la elaboración de las nociones de fantasía y de transferencia. Pero el cambio no se cumplió en una sola vez, y el acceso a la verdad se vio opacado sin cesar por las sombras del error. Sartre dice:

Para llegar a las ideas justas, hay que empezar por explicar las ideas falsas, y esto es un largo proceso […]. Lo que tratamos de mostrar –y era esto lo que interesaba a Huston en particular– no era el momento en que sus teorías ya lo habían vuelto célebre, sino cuando tenía alrededor de 30 años, en la época donde estaba completamente equivocado, cuando sus ideas lo habían llevado a un desesperado callejón sin salida.[28]

Para dar cuerpo a su héroe, Sartre movilizó toda la cultura psicoanalítica que había adquirido desde la redacción de El ser y la nada. Pero agregó tres nuevas fuentes que entonces desconocía: las cartas de Freud a Wilhelm Fliess, publicadas en francés en 1956 con el título de La Naissance de la psychanalyse; los Études sur l ´hystérie, aparecidos ese mismo año (donde estaba el caso de Anna O. relatado por la pluma de Josef Breuer); y también el primer volumen en inglés de la monumental biografía escrita por Ernest Jones, varios de cuyos capítulos le había leído y traducido Michèle Vian.[29] A través de estas obras tomó conocimiento de las complejas relaciones que Freud mantenía con tres de las figuras mayores de su formación intelectual: Theodor Meynert, Breuer, Fliess. Descubrió también dos versiones de la historia de Anna O., la de Breuer y, sobre todo, la de Jones, que atribuía a esta mujer histérica un lugar que se volvió legendario en la historia del movimiento psicoanalítico.[30] A esto se agregaba el episodio del encuentro con Martin Charcot en La Salpêtrière.

De hecho, en un solo drama, Sartre condensaba acontecimientos que se habían producido entre 1885 y 1908, que resumimos aquí de manera sintética. Basándose en las tesis de Charcot, Freud trataba de demostrar a sus colegas vieneses la existencia de la histeria masculina. Debate fundamental, puesto que a partir del momento

en que se establecía que la histeria era una enfermedad psíquica sin relación con el útero, y por lo tanto con los órganos genitales, atacaba tanto a los hombres como a las mujeres, aunque eran éstas quienes expresaban mejor sus síntomas. Para quitar el sustrato genital de la histeria, Charcot, como dijimos, se había alejado de la etiología sexual. En Viena, Freud chocó en particular con el temible Meynert, su maestro de psiquiatría, quien al negar la existencia de la histeria masculina, en realidad rechazaba la concepción moderna de la histeria de Charcot.[31]

Sin embargo, en esta gran novela de los orígenes, que llevó a Freud a la pista de una nueva concepción del inconsciente, los conflictos no se reducían a simples combates verbales abstractos; se oponían hombres de carne y hueso, que discutían sobre la existencia de síntomas que ellos mismos padecían. Así fue como Meynert –personaje excéntrico, mentiroso, alcohólico y neurótico– comprendió perfectamente el envite del debate, a pesar de no captar la importancia que tenía para la historia de las ciencias. Como buen clínico, se dio cuenta de que su propio caso se vinculaba con la histeria, y que, en consecuencia, bien podía ser ésta masculina. Libró entonces un combate contra Freud, que no por científico dejaba de ser neurótico o subjetivo. Antes de morir, le confesó la naturaleza de su "enfermedad" y le reveló que había ejercido el arte del disimulo.[32]

El hecho de que Charcot hubiese tenido que apartar el sustrato genital para dar una definición nueva de la histeria no había impedido que los científicos de fines del siglo XIX admitieran la importancia del factor sexual en la génesis de las neurosis. Pero ninguno de ellos sabía teorizar esta hipótesis, que se remontaba a la Antigüedad. Sólo Freud se mostró capaz de dar este paso al desplazar el conjunto de la problemática fuera del terreno de la genitalidad. En un primer momento, el interés que tuvo por el caso de una joven de la burguesía vienesa, Bertha Poppenheim –a quien Breuer curaba según el método llamado "catártico"–, le permitió situar el origen sexual de la neurosis. Escuchó luego otros casos de histeria femenina. Breuer no lo acompañó en este terreno. En un segundo momento, el acto que realizó fue más sorprendente aún, puesto que se trató de renunciar al espectáculo de la evidencia para imaginar una realidad tanto más verdadera cuanto que se

disimulaba detrás de las apariencias de una evidencia engañosa.

Freud pudo efectuar este acto gracias a su contacto con el médico berlinés Wilhelm Fliess, entre 1892 y 1902. Durante el tiempo que duró esta relación, que más tarde llamó su autoanálisis, no cesaba de equivocarse. No satisfecho con establecer y luego refutar hipótesis erróneas, intercambió con Fliess pacientes que sirvieron de cobayos en su avance tumultuoso hacia la verdad.[33]

Después de rectificar la enseñanza de Charcot, admitió la evidencia de la causalidad sexual en el origen de las neurosis. Ciertos sujetos, sostenía, padecen traumatismos reales durante su infancia o en el transcurso de su historia. En la calle o en el seno de la familia, los niños a menudo son seducidos, violados o explotados sexualmente por adultos, por parientes. El recuerdo de estos traumatismos es tan penoso que prefieren olvidarlos o reprimirlos. Escuchando estas historias que le confiaban las mujeres vienesas, Freud consideró satifactoria la evidencia de sus discursos y construyó su primera hipótesis de la represión en la teoría denominada "de la seducción". Creía entonces que las mujeres histéricas padecían perturbaciones neuróticas porque habían sido seducidas realmente. Comenzó entonces a acusar de perversos a todos los padres del mundo, incluyendo al suyo. Fliess no lo alentaba en esta dirección, sino que trataba de que adhiriera a una concepción de la ciencia donde el error y la experiencia no tendrían ningún lugar, a tal punto la certeza totalitaria vencería a la especulación verdadera. Partidario de una teoría tanto mística como organicista de la sexualidad, Fliess relacionaba la mucosidad nasal con las actividades genitales,[34] pensaba que la vida estaba condicionada por fenómenos periódicos relacionados con la naturaleza bisexuada de la construcción humana, y por entonces ya observaba el carácter polimorfo de la sexualidad infantil. Dejándose dominar enteramente por la seducción paranoica de Fliess, Freud abandonó su falsa teoría de la seducción para evolucionar hacia una concepción de la ciencia capaz de dar cuenta de la realidad a la que se confrontaba.[35]

De tanto escuchar a las histéricas, Freud chocó con un punto de imposibilidad: no todos los padres eran violadores y, sin embargo, las histéricas no mentían cuando afirmaban ser víctimas de su seducción sexual. Era preciso, pues, establecer una hipótesis que

pudiese dar cuenta de estas dos verdades contradictorias. Freud lo hizo apartándose de la evidencia. Percibía dos cosas: a veces, las mujeres, sin mentir ni simular, inventaban escenas de seducción que no habían tenido lugar; otras veces, aunque estas escenas hubiesen ocurrido, no alcanzaban para explicar la manifestación de una neurosis. Con el objeto de explicar estos dos hechos y darles consistencia, Freud sustituyó la teoría de la seducción por la teoría de la fantasía, abriendo la vía a una doctrina de la realidad psíquica fundada en el inconsciente.

Es sabido que todos los contemporáneos de Freud habían considerado la existencia de la famosa "otra escena", pero, sin duda, él fue el primero en mostrar su funcionamiento al resolver el enigma de las causas sexuales y descubrir que pertenecían al ámbito de la fantasía, aun en caso de traumatismo material, puesto que lo real de la fantasía no es de la misma naturaleza que la realidad material. Con este acto, Freud pudo liberarse de la seducción de Fliess, quien, ya hemos dicho, nunca había sido partidario de la teoría de la seducción.

En 1958, las fuentes de Sartre eran incompletas. No sólo la correspondencia con Fliess había sido corregida por sus herederos –al punto de no mencionar los terribles vagabundeos por los que Freud había transitado–; tampoco el comentario de Jones sobre la historia de Bertha Pappenheim se ajustaba a la verdad histórica.[36] Pero a pesar de estas fallas, el Freud de Sartre era más verdadero que su modelo y menos ficticio que el que emanaba de la crónica de Jones, autoritario y padre tranquilo al mismo tiempo. En vez de encadenar al héroe a un supuesto destino lineal, según el estilo de la psicobiografía, Sartre había logrado la hazaña de componer el personaje de un científico fáustico, luz y sombra al mismo tiempo, obsesionado por el deseo y por la sexualidad, en rebelión contra el orden establecido. ¿Cómo no pensar en el Galileo de Bertolt Brecht, para la dramaturgia, o en el papel que tuvo Alexandre Koyré dentro de la historia de las ciencias?[37]

Sartre se daba cuenta de la extravagancia de su posición. Él, que siempre había negado la existencia del inconsciente, se veía confrontado con su inventor. Situación sartreana por excelencia, pues ilustra de maravillas la idea de que se descubre en el otro y

contra el otro aquello que uno mismo es. El Freud sartreano, pues, era lo contrario de Sartre: un padre de familia que vivía como un burgués, y que después de contraer matrimonio, nunca habría de conocer a otra mujer que no fuera la suya, seguramente porque la castidad era condición de su avance hacia una nueva definición de la sexualidad humana. Si Freud hubiese tenido relaciones carnales con las histéricas que se presentaban a su mirada, no hubiera podido teorizar la transferencia ni tampoco comprender el carácter erróneo de la hipótesis de la seducción. Tal fue su destino de científico.

Sartre aceptaba esta evidencia. Pero no podía dejar de atribuir una actitud sartreana al padre fundador, y afirmaba:

Freud es un hombre que emprende la tarea de conocer a los otros porque considera que éste es el único medio para conocerse a sí mismo, y se da cuenta de que debe llevar a cabo sus investigaciones en los otros y en sí mismo. Uno se conoce por los otros, a los otros se los conoce por sí mismo.[38]

Curiosa inversión dialéctica, pues se sabe que Freud había procedido exactamente al revés. Por no lograr conocer a los otros, se había visto obligado a descubrirse a sí mismo para encontrarlos. El hecho de que el verdadero Freud no haya sido "filosóficamente" sartreano no impidió la construcción de un Freud perfectamente freudiano por parte de Sartre: más riguroso y verdadero que el que Freud había querido mostrar en su Selbstdarstellung,[39] pues Sartre disponía de un instrumento que Freud no tenía: una teoría del sujeto fundada en una filosofía de la conciencia. Sólo ésta podía hacer existir a este personaje que se encaminaba del error a la verdad por la vía atormentada de una astucia del espíritu.

Frente a él, Sartre inventó un Fliess sorprendente, una suerte de Mefisto que ubicaba entre las dos guerras, y que parecía salir directamente del universo de Thomas Mann. Doble de Freud, visionario como él, tremendamente nietzscheano, parecía pertenecer a esa raza de científicos condenados al fracaso, que

prefieren pactar con las potencias oscuras antes que renunciar a sus falsas hipótesis. Así, en la pluma de Sartre, Fliess se convertía en el Mister Hyde de Freud, en su ángel pulsional, en su conciencia desdichada. Y aquí el filósofo no dudó en jugar con la oposición entre las dos ciudades antagonistas de la cultura germánica: por un lado, Viena, la ciudad lánguida, despreocupada, vanidosa, antisemita; por el otro lado, Berlín, la ciudad liberal, abierta a la Ilustración y al progreso. En el guión aparecen ambas como celosas entre sí, como Freud estaba celoso de Fliess y viceversa. Imbuido de una arrogancia prusiana, el Fliess de Sartre tiene todos los elementos del ultraizquierdista de la genialidad, una suerte de Wilhelm Reich avant la lettre, que insiste en que Freud acepte la falsa teoría de la seducción para no tener que revisar sus propias concepciones de la sexualidad. Esto evoca el universo de la familia Von Gerlach en Los secuestrados de Altona,[40] obra de teatro escrita en la misma época que Freud: un guión. Partidario del higienismo, Fliess es presentado por Sartre como si fuera una figura del superyó, que desdeña Viena y su desorden, y que trata siempre de evitar que Freud se entregue a su vicio favorito: el fumadero.

Meynert, por su parte, aparece como la encarnación vibrante de la teoría sartreana de la mala fe, enunciada en El ser y la nada. En la versión de Sartre, el célebre médico vienés, vencido por haberse mentido a sí mismo, se parece a Fliess por su desmesura y a Breuer por la sumisión al orden establecido. Además, Sartre lo presenta como un caso clásico de histeria masculina, y lo caracteriza como un personaje a veces abyecto y otras veces conmovedor.

En este asunto de hombres –que había hecho que Freud, partiendo de una fuerte rebelión contra su padre, llegara a la invención del complejo de Edipo, es decir, en términos sartreanos, un recorrido de la alienación a la libertad–, las mujeres ocupan un lugar magistral. En primer lugar, están las esposas y las madres: Amalia, la madre de Freud; Martha, su mujer; Matilde, la esposa de Breuer. Estas burguesas conformistas no son mostradas como personajes ridículos sino como heroínas vencidas e incapaces de acceder a la libertad. Relegadas al amor conyugal y a la maternidad, no contribuyen, según Sartre, en la aventura intelectual que atormenta a los hombres cuyas existencias comparten. Por eso están excluidas del mundo de la creación y son víctimas de un terror interior que no es

más que la expresión de su alienación. Opuesto a ellas, Sartre pone en escena el reino espléndido de la mujer histérica: Anna O., rebautizada Cecily.

En el guión, pesa sobre ella la desdicha extrema de la condición femenina de fines del siglo. Piel cercada por la vergüenza, palabra desgarrada por la angustia, rostro reducido al enunciado de un aullido, movimientos opacos, agitaciones frenéticas, parálisis, sordera: tales son los estragos inscriptos en el cuerpo de las mujeres por el interdicto del goce. Pero al pactar con la bruja, la histérica sartreana se vuelve un sujeto libre, pues su alienación exhibe la locura del mundo reunida en la soledad de una locura singular. Así, las llagas de una neurosis individual convergen en la universalidad de la condición humana haciendo del sujeto sartreano un ser híbrido –mitad hombre, mitad mujer–, que encarna las figuras intermitentes del deseo y de la rebelión. Y en este punto límite es cuando se encuentra con el oído freudiano.

Sartre quería que Marilyn Monroe hiciera el papel de Cecily. En efecto, habría estado magnífica para responder a Montgomery Clift en el papel de Freud. Además, Huston ya los había reunido en The Misfits.[41]

Por algunos aspectos de las relaciones que Marilyn Monroe mantenía con el psicoanálisis, éstas habrían podido ser tema de una película donde, en lugar de tratar la historia del esplendor nocturno de los orígenes del freudismo, se hubiera mostrado el paso de éste por la sociedad estadounidense de la década de 1950. Pues en el momento en que Huston trataba de crear un Freud dividido entre la duda existencial y el acceso a la verdad, los herederos de éste, como ya he dicho, se convertían, después de emigrar a los Estados Unidos, en servidores de una psicología de la normalidad que ya no tenía nada que ver con la gran escena de la dramaturgia vienesa reinventada por Sartre.

Marilyn Monroe se analizaba desde 1954 con Margaret Hohenberg, mientras usaba y abusaba de sedantes e hipnóticos que distintos médicos le facilitaban sin restricción. Tres años más tarde, Marilyn decidió cambiar de diván. Se acababa de casar con Arthur Miller, que también estaba en análisis con el brillante Rudolph Loewenstein,[42] y siguiendo los consejos de Anna Freud, comenzó

una cura con Marianne Kris.

De esta última podía decirse, por su historia y su genealogía familiar, que era hija del psicoanálisis y heredera directa de la saga de los orígenes que Huston quiso filmar. En Viena, su padre, Oskar Rie, había sido compañero de Freud en el juego de tarot, y su madre era la hermana de Ida Bondy, antigua paciente de Breuer y esposa de Fliess. Marianne Kris había vivido en Londres y luego en Nueva York, y en los años cincuenta era la guardiana de la historiografía oficial del freudismo.

Sin lugar a dudas, la influencia de su nueva analista llevó a Marilyn a rechazar el papel de Cecily, cuando ella decía que estaba encantada con la propuesta de Huston. En efecto, Anna Freud desaprobaba el proyecto y se lo había hecho saber a su amiga.[43] Desbordada por las dificultades que planteaba esta cura, e incapaz de llevarla a cabo correctamente, Marianne Kris pidió a Ralph Greenson –instalado en Santa Mónica después de su formación en el diván de Otto Fenichel– que, en ocasión de sus viajes a Hollywood, se encargara de Marilyn. Éste aceptó y, poco después, le envió a uno de sus colegas para las prescripciones medicamentosas por inyección, sin dudar él mismo en suministrarle fuertes dosis de psicotrópicos de todo tipo. Calificándola de "borderline, adicta paranoide y esquizofrénica", trató de convencerla para que renunciara a sus ambiciones de actriz y a sus aventuras amorosas. Peor aún, le aconsejó que tomara como enfermera a una tal Eunice Murray, simpatizante de la secta de los testigos de Jehová, quien no tardó en administrarle supuestos tratamientos de sustitución.

Dependiente de las drogas y sometida a la presión de diversos psicoanalistas, que a su vez estaban en aprietos y se sentían aterrorizados por la idea de que ésta pudiese quitarse la vida, Marilyn evolucionó hacia un encierro desastroso que la condujo al suicidio. En agosto de 1962, dos meses después de la tragedia, Anna Freud consolaba a Greenson, que había caído en una depresión:

Lo lamento muchísimo con respecto a Marilyn Monroe. Sé exactamente cómo se siente […]. Uno busca y busca en su cabeza para encontrar de qué manera hubiese actuado mejor, y esto deja

un tremendo sentimiento de fracaso. Pero sepa usted que, en casos como éste, pienso realmente que somos derribados por algo más fuerte que nosotros, respecto de lo cual el análisis, con todos sus poderes, es un arma demasiado débil. Al leer en los diarios que ella había pasado por doce familias de recepción, pensé en los niños de los campos de concentración que intentamos tratar en nuestra Clinic.[44]

Al pensar hoy en la extraña impresión que hubiese causado la actuación de estos dos monstruos sagrados del star system hollywoodense –Marilyn Monroe y Montgomery Clift, ambos perseguidos por los vaivenes de sus destinos mortíferos–, creemos que, si bien los psicoanalistas nada podían contra el deseo de muerte de la actriz, al menos podrían haber tratado de no perderse en los arcanos de la historia oficial al punto de permanecer ciegos ante el valor del proyecto de Huston.

Sartre, por su parte, no carecía de audacia, pues se atrevía a ubicar la escena en que Freud renunciaba a su teoría de la seducción en un espacio situado entre un burdel y una de las orillas del Danubio.

En Freud: un guión, Cecily deambula por Viena después de haber acusado a su padre de violación. Entra en un burdel, adonde llega Freud, que la está buscando, y la saca de allí en un coche tirado por caballos. Entonces ella le confiesa el verdadero recuerdo que había reprimido desde su infancia. Le cuenta que un día se había caído de la escalera al sorprender a su padre en acto de besar a su gobernanta. Ante la incredulidad de Freud, que sigue creyendo en la validez de su teoría, ella amenaza con tirarse al río. Recién entonces Freud cambia de dirección y le confiesa su error. He aquí la escena:

Freud: Cecily, usted nunca quiso calumniar a su padre. Fui yo quien la forzó. Usted se me resistió tanto como pudo.

Cecily: ¿Por qué me forzó a hacerlo?

Freud: Porque estaba equivocado.[45]

La verdadera historia de esta “escena” verdadera de renuncia se encuentra en la correspondencia entre el verdadero Freud y el verdadero Fliess. Esto se hizo por escrito, no ocurrió en algún lugar situado entre un burdel y el Danubio, y tampoco intervino de manera directa el desafío de la condición femenina. Sin embargo, la violencia del acto teórico –donde la confesión se hace de hombre a hombre, en el secreto de la escritura– es análoga a la violencia de este banquete nocturno imaginado por Sartre, donde una mujer arranca la confesión de un hombre, quien la libera así de sus cadenas inventando la transferencia.

A continuación, algunos fragmentos de la carta del 21 de septiembre de 1897 –llamada “carta del equinoccio”–, mil veces comentada por los historiadores del freudismo:[46]

Ya no creo en mi neurótica. Claro que esto no se comprendería sin una explicación: tú mismo hallaste creíble cuanto pude contarte. Por eso voy a comenzar por el principio y te voy a exponer la manera en que se presentaron los motivos de mi descreimiento. En primer lugar, debo señalar las continuas decepciones en los intentos de llevar mi análisis a su consumación efectiva, la deserción de la gente cuyos casos parecían prestarse mejor a este tratamiento, la ausencia total del éxito que yo esperaba y la posibilidad de dar cuenta de estos éxitos parciales de otro modo, más simplemente; todo esto constituye un primer grupo de motivos. Luego, la sorpresa al observar que en todos los casos había que acusar al padre (incluso al mío) de perversión, la noción de la inesperada frecuencia de la histeria, donde se encuentra cada vez la misma causa determinante, mientras que esta generalización de los actos perversos cometidos hacia los niños parecía poco creíble […]. En tercer lugar, la convicción de que no existe en el inconsciente ningún indicio de realidad, de manera tal que es imposible distinguir la verdad de la ficción investida de afecto […]. En cuarto lugar, tuve que constatar que, en las psicosis más avanzadas, el recuerdo inconsciente no aparece, de modo que el secreto de las vivencias infantiles, aun en los estados más delirantes, no se revela […]. Todo está en mantener la serenidad. Tendría razones para

sentirme muy insatisfecho. La celebridad eterna, la fortuna garantizada, la independencia total, los viajes, la certeza de evitar a los niños los graves problemas que abatieron mi juventud, tal era mi bella esperanza. Todo dependía del éxito o del fracaso de la histeria. Me veo obligado a quedarme tranquilo, a permanecer en la mediocridad, a pensar en ahorrar, a sufrir el hostigamiento de las preocupaciones, y recuerdo entonces una de las historias de mi antología: "Quítate el vestido, Rebeca, que ya no estás de novia".[47]

La versión que Sartre pudo leer de esta carta en 1958 era tan incompleta como el comentario que hacía Jones. Omitía en particular el párrafo donde Freud incriminaba a su padre,[48] que había fallecido once meses antes, y la parte final, donde confesaba sin perder el humor la situación maravillosa a la que hubiese podido aspirar si su falsa teoría hubiese resultado exacta. Ahora bien, Sartre restablecía la verdad de manera casi excesiva. Utilizando de maravillas la cronología –la muerte de Jakob es anterior al abandono de la teoría de la seducción–, mostraba cómo Freud renunciaba demasiado tarde a su error, sin tiempo para reconciliarse con su padre, sobre el cual todavía pesaba la famosa sospecha de seducción. Sólo una solución "freudiana" quedaba abierta para él: la reconciliación póstuma con la figura simbólica de la paternidad, que lo llevó a la elaboración de la noción de superyó.

Con otras palabras, en Freud: un guión, Sartre apostaba, contra sí mismo, a un Freud freudiano para mostrar mejor que, en términos sartreanos, la aceptación de tal figura y de tal noción era imposible. Y sin duda, por haber inventado este Freud rigurosamente conforme a la realidad de la historia del freudismo, él mismo se liberó del superyó doctrinal de su freudomarxismo existencial, que trababa tanto la escritura de su autobiografía como la realización de su gran obra sobre Flaubert.

El acto sartreano de liberación surgió, entonces, en Las palabras, en una tenebrosa diatriba del narrador contra su padre, literalmente copiada del acto freudiano de renuncia a la teoría de la seducción. Pero este acto, en lugar de conducir al narrador a una reconciliación con la figura simbólica del padre muerto, lo llevaba a un antifreudismo radical, que, en la forma de una negación del

superyó y de su teoría, daba toda su coherencia a la tesis mayor de la filosofía sartreana: el acceso a la libertad pasa por la denegación de la ley moral y la aniquilación de sí mismo en el otro:

La muerte de Jean-Baptiste fue el mejor negocio de mi vida: devolvió a mi madre a sus cadenas y a mí me devolvió la libertad. El buen padre no existe, es la regla; que esto no se reproche a los hombres sino al vínculo de parentesco que está podrido. Nada mejor que engendrar hijos; pero tenerlos, ¡qué iniquidad! De haber vivido, mi padre se habría acostado sobre mí cuan largo era y me habría aplastado. Por suerte murió joven; en medio de los Eneas que cargan a sus Anquises en la espalda, yo paso de una orilla a otra, solo y detestando a estos genitores invisibles a caballo de sus hijos para toda la vida; detrás de mí dejé a un joven muerto que no tuvo tiempo de ser mi padre y que hoy podría ser mi hijo. ¿Fue esto un mal o un bien? No lo sé, pero apruebo de buen grado el veredicto de un eminente psicoanalista: yo no tengo superyó.[49]

La lectura de La náusea en primer lugar, de Las palabras en segundo lugar, y, por último, de Freud: un guión, muestra con claridad que si Sartre supo reunir filosofía del concepto y filosofía del sujeto, también supo crear una ficción con una conceptualidad que nunca habría alcanzado tal incandescencia si sólo hubiera estado sostenida con sus obras de filosofía pura. Pero, sin duda, era preciso que Sartre fuera también un filósofo para ser capaz de mostrar obsesiones íntimas en obras de ficción que nunca son la pura ilustración de un sistema de pensamiento. En Las palabras escribió:

Yo era Roquentin, mostraba en él, sin complacencia, la trama de mi vida; al mismo tiempo, yo era yo, el elegido, analista de los infiernos […]. Engañado hasta la médula y mistificado, escribía alegremente sobre nuestra desdichada condición. Dogmático, dudaba de todo salvo de ser el elegido de la duda; restablecía con una mano lo que destruía con la otra y consideraba que la inquietud era la garantía de mi seguridad. Era feliz.[50]

Esta autobiografía paradójica e inquieta es una de las cumbres de la literatura del siglo XX. En efecto, pulveriza la retórica del relato íntimo o de lo que hoy se denomina comúnmente "autoficción". Por su estilo depurado y casi místico, redactado enteramente en pretérito imperfecto, como si el narrador se mirara nacer, vivir y morir desde el infierno donde lo hundió su pluma, o desde esa infancia que pone en la picota, este texto se imprime en el inconsciente del lector, haciendo vibrar en él una sinfonía de significantes que lo penetra de manera extraña y casi vampirizante.

Las palabras de Sartre son como fragmentos de memoria o trozos de libros que remiten a cada sujeto a la conciencia que pueda tener de su relación consigo mismo y con el mundo. Y en este sentido, por su búsqueda de una subjetividad interrumpida sin cesar, esta autobiografía sartreana, desprovista de ingredientes novelescos, parece confundirse con una odisea freudiana que tendría el sueño por origen, el lenguaje por destino y la nada como soporte narrativo. Por lo tanto, es el prototipo de todo relato en primera persona. Por esta razón, nadie puede leerla sin ceder de inmediato al deseo de una escritura de sí repitiéndose hasta el infinito.

¡Sorprendente inversión de "La infancia de un jefe"[51] y fantástico exorcismo! Como tantos proyectos sartreanos, Freud, un guión quedó sin terminar. En primer lugar, porque Sartre y Huston nunca lograron elaborar una obra común. Luego, porque hay varias versiones del texto y muchos borradores aún inéditos. Por último –y ésta es la razón principal–, porque al retirar su nombre de la ficha técnica de la película, Sartre tendía a considerar esta obra inacabada como una suerte de objeto venido a menos, que sólo había servido para colmar el déficit de su cuenta bancaria. A la pregunta: "¿Hubo trabajos que usted haya hecho sobre todo para ganar dinero?", Sartre respondía:

Los hubo. En todo caso, recuerdo uno. Se trata de Freud: un guión, que escribí para Huston. Acababa de descubrir que ya no me quedaba dinero. Creo que fue cuando mi madre me había dado doce millones de francos (antiguos) para pagar los impuestos. Los pagué,

no debía nada a nadie, pero ya no tenía un centavo. En ese momento, me dijeron que Huston quería verme. Llegó una mañana y me dijo: “Le propongo que hagamos una película sobre Freud, le pago veinticinco millones”. Acepté y recibí los veinticinco millones.[52]

Desde el punto de vista de la historia del psicoanálisis, el exorcismo sartreano tuvo el efecto de desacralizar el cuerpo de Freud. Al leer este guión veinticinco años después de su redacción y cien años después del nacimiento de Sartre, es posible observar hasta qué punto este texto –lamentablemente publicado de manera póstuma– libera al verdadero Freud del yugo repetido de la historia oficial. Pongamos de testigo las escenas admirables donde Sartre enfrenta a su héroe con el deseo de la mujer histérica, luego con el demonio sartreano de la transgresión, para captarlo por último en el instante en que renuncia al deseo sexual por un deseo más fuerte aún: el de elucidar las causas sexuales del deseo. Ningún comentador de la saga vienesa había logrado erotizar tanto el acto freudiano del paso del error a la verdad.

El hecho de mostrar a Freud en el momento donde cumplía el gesto teórico que abría el campo del inconsciente al pensamiento moderno era contradecir la tesis enunciada en El ser y la nada, luego en Cuestiones de método, según la cual el psicoanálisis no tendría ni principio ni fundamento teóricos. Podemos decir, entonces, que a través de un Freud más freudiano que el original, Sartre renunciaba en parte a las antiguas opciones filosóficas antifreudianas para reunir un momento conceptual con un acto de libertad subjetiva. En parte solamente, ya que esta renuncia lo condujo a un antifreudismo más radical aún, donde sólo contaba el surgimiento de un sujeto libre y creador, despojado de toda forma de superyó. En consecuencia, cada vez que se encontraba con la cuestión del psicoanálisis, tendía a hablar y a actuar como si el acontecimiento de Freud: un guión nunca hubiese ocurrido, como si el momento conceptual freudiano jamás pudiera alcanzar el acto sartreano marcado por la libertad subjetiva.

En 1963, en una carta dirigida a Ronald Laing y a David Cooper, que acababan de dedicarle un estudio, Sartre elogiaba los méritos

del enfoque existencial de las enfermedades mentales, el único capaz, según sostenía, de humanizar la psiquiatría.[53] Sin mencionar el nombre de Freud, criticaba el positivismo del psicoanálisis, como en la mejor época de El ser y la nada. Tres años más tarde, en una violenta confrontación contra lo que él llamaba el "estructuralismo", levantó otra vez la bandera de su freudomarxismo existencial. Al principio adoptó una frase de Lacan: "El inconsciente es el discurso del otro", en la medida en que ésta, sostenía, aclaraba la noción freudiana. Pero de inmediato le quitaba su valor conceptual para pensarla en términos de intencionalidad y de mala fe. Afirmaba:

En estas condiciones –y en la misma medida en que estoy de acuerdo con Lacan–, es necesario concebir la intencionalidad como algo fundamental. No hay proceso mental que no sea intencional; tampoco existe alguno que no sea engullido, traicionado, desviado por el lenguaje; pero recíprocamente, somos cómplices de estas traiciones que constituyen nuestra profundidad.[54]

Más tarde, Sartre cedió abiertamente a la polémica, y puso en la misma bolsa a Foucault, Althusser y Lacan, a quienes reprochaba una negación concertada de la historia en nombre de la estructura y un rechazo del hombre en nombre del descentramiento del sujeto. Con todo, salvaba del infierno a los verdaderos especialistas de la estructura, que, según sostenía, eran Claude Lévi-Strauss, Émile Benveniste y Ferdinand de Saussure. Si en esta ocasión se olvidaba de citar a Georges Dumézil, sin embargo reconocía en Lacan una auténtica fidelidad a Freud. La actitud era la misma aquí que en El ser y la nada, pero en 1966 la estructura cargaba con el pecado que antes había atribuido al psicoanálisis freudiano. En contra de ella, Sartre movilizó, de manera redundante, un compromiso marxista que evocaba las dos figuras extremas de Freud: un guión, es decir, el ultraizquierdismo de Fliess y la mala fe de Meynert.

El episodio de El hombre del magnetófono se inscribía en una trayectoria idéntica. Conocemos la historia de este manuscrito publicado por Les Temps modernes en 1969, inspirado en Los

secuestrados de Altona. Este documento, que pretende ser la transcripción de una sesión de análisis, pone en escena a un paciente que se rebela contra su terapeuta y le impone la presencia de un grabador. Sartre decidió no tomar en cuenta la oposición de sus amigos Bertrand Pontalis y Bernard Pignaud, y afirmó que mostraba la irrupción del sujeto en el consultorio psicoanalítico para derribar así la relación demasiado unívoca del sujeto con el objeto:

No soy un falso amigo del psicoanálisis sino un compañero de ruta crítico. No tengo ganas –ni medios, además– de ridiculizarlo. Este diálogo hará sonreír: siempre complace ver a Guignol zurrando al comisario. A mí, personalmente, no me parece divertido.[55]

Que Guignol no lograra zurrar al comisario no quería decir que Sartre no hubiera tratado de ridiculizar de verdad el psicoanálisis. ¿Y por qué razón se habría privado de esta transgresión? Un año después de la rebelión de Mayo de 1968, asistía, en Francia, al desarrollo de un psicoanálisis de personalidades lacanianas y antilacanianas, que, además, era cuestionado por Gilles Deleuze, a través de una teoría freudomarxista de inspiración reichiana, y por Foucault, a través de su apoyo total a la posición de Deleuze.[56] Contra este psicoanálisis, Sartre no esgrimía la razón deseante o la asimilación del freudismo al ideal de una psiquiatría represiva, sino el arma siempre contundente del sujeto libre. Y a pesar de no haber ignorado el aspecto irrisorio de la falsa libertad del hombre del magnetófono, siguió creyendo en el valor salvador de la libertad subjetiva, el único verdadero. Por esta razón, se unió a la causa de una antipsiquiatría inglesa que se inspiraba a su vez en su propia filosofía. De esta manera, enterraba más aún el acontecimiento que había constituido Freud: un guión, y pareció ignorar que la publicación de su texto fáustico y nostálgico en aquel momento hubiese podido contribuir en gran medida a la reconstrucción del freudismo francés. Es lícito pensar que la generación lacaniana de los años setenta –o al menos una parte de ella–, que había sido sartreana en la época de la guerra de Argelia, se habría sentido seducida por este guión si lo hubiese conocido de otra manera que

no hubiese sido póstuma.

Gracias a una frase que Michel Foucault confió a Didier Eribon,[57] tuve la oportunidad de reflexionar sobre la historia conjunta de estos dos maestros de la libertad que fueron Sartre y Lacan, confrontados casi a la misma edad –en mayo de 1968– con la rebelión de la juventud estudiantil en Francia, y en particular, con la radicalidad maoísta: uno, comprometido con el imaginario de la revolución hasta la negación de sí mismo, y al que acababa de salvar la escritura de Flaubert; el otro, encerrado en una severidad barroca para escuchar mejor el derrumbe del ideal militante, inmediatamente después del terror verbal.

Por un lado, una suerte de Marat con aires girondinos; por el otro, modales de Tocqueville con virtudes de Termidor. "Nuestros contemporáneos alternados", decía Michel Foucault. Para los herederos de uno y otro, ya no se trataba de afirmar, a veces con los sartreanos, que el sujeto era radicalmente libre y, otras veces con los estructuralistas, que estaba determinado por condiciones sociales o intrapsíquicas. De ahora en más había que tratar de comprender qué se escondía detrás de la noción misma de sujeto: esta cosa compleja y frágil de la que es difícil hablar pero sin la cual no hay palabra.

El testimonio que sigue es muy interesante pues parece corregir las palabras que el mismo Foucault había pronunciado en una entrevista con Madeleine Chapsal, en 1966: "Sentimos a la generación de Sartre como a una generación generosa y valiente, por cierto, apasionada por la vida, por la política, por la existencia, pero nosotros descubrimos otra cosa: la pasión por el concepto y por lo que yo llamaré sistema". Y Foucault señalaba que el punto de ruptura se había dejado sentir, con respecto a la obra sartreana, cuando Lévi-Strauss, por un lado, y Lacan, por el otro (el primero para las sociedades y el segundo para el inconsciente), habían puesto por delante de toda forma de análisis, no el brillo de los significantes, sino el sistema que los dirigía.[58]

El hecho de que Foucault haya podido oscilar así entre dos pasiones –la filosofía del concepto y la filosofía del compromiso– para reunirlas por fin en un mismo proyecto cuya huella se encuentra en el movimiento de su obra muestra, de manera clara, que ambas van

de la mano. Con la condición, no obstante, de que las dos sirvan como punto de anclaje para un rechazo radical de cualquier filosofía de la sumisión.

Además, en la filiación generacional de estos filósofos –cuyas genealogía y herencia crítica estoy tratando de establecer–, no es seguro que Sartre hubiera podido existir sin Lacan, pues el lazo que los une de manera simbólica se relaciona tanto con la historia del siglo XX como con la filiación filosófica que pusieron en obra. Durante los años treinta, ambos formaron parte de un movimiento antichovinista que permitía volver a interrogar el pensamiento filosófico alemán. Más tarde, ninguno de los dos participó en la Resistencia, pero ambos descubrieron –mientras atravesaban la guerra, frente al espectáculo de un antinazismo radical al que ellos no habían adherido– las condiciones de una futura reflexión sobre la cuestión del compromiso y la libertad.

Es sabido, en efecto, que en los días que siguieron a la Liberación, en un texto célebre que respondía a A puerta cerrada, Lacan afirmaba que el hombre no es libre de elegir su esclavitud puesto que no hay surgimiento original de la libertad. Por consiguiente, para volverse libre está condenado a integrarse en la colectividad de los hombres mediante un razonamiento lógico. Con otras palabras, sólo la pertenencia a un grupo funda la relación del sujeto con el otro, y sólo la virtud de la lógica conduce al hombre a la verdad, es decir, a la aceptación del otro según una dialéctica del reconocimiento y del desconocimiento. Dentro de la tradición husserliana, Lacan se situaba, como Sartre, del lado de una filosofía del concepto en la que trataba de integrar una filosofía no subjetiva del sujeto, o, como decía, "una indeterminación existencial del yo".[59] De esta manera, hacía que la libertad humana no dependiera de una elección lógica que evitaba cualquier psicología del sujeto,[60] sino de una temporalidad: aquella que permite que cada sujeto se someta a una decisión lógica en función de un "tiempo para comprender".

El hecho de que Sartre y Lacan hayan sido formados por dos de las experiencias fundadoras de nuestra modernidad –la revolución freudiana y la revolución marxista– muestra cómo, tras atravesar la tormenta de la guerra soñando con una libertad por la que no

habían combatido, supieron combinar una adhesión doctrinal con un espíritu de disidencia. Así como Sartre no fue un comunista ni un marxista ortodoxo, tampoco Lacan fue un freudiano legitimista. Y por medio de esta posición provocadora –y sólo por medio de ella– se convirtieron en maestros para la generación de Mayo de 1968, capaces de experimentar el límite de su propia enseñanza. Sin nada que decirse en vida, ni sobre el inconsciente ni sobre la revolución, dejaron como herencia un silencio compartido para una posteridad común.

A ella le corresponde imaginar un nuevo Freud de los orígenes y un nuevo Sartre del compromiso, cuando ambos advierten el error entre un burdel y las orillas sombrías del Danubio.

III. MICHEL FOUCAULT:

LECTURAS DE HISTORIA DE LA LOCURA

En los años que siguieron a la publicación de Historia de la locura, la crítica de los psiquiatras, de los psicólogos y de los historiadores de la psicopatología fue a la vez violenta y ambivalente. Michel Foucault denunciaba todos los ideales donde descansaban sus saberes. Quebraba la larga duración del humanismo de Pinel y declaraba la guerra a todas las formas de reformismo institucional:

Este libro no ha querido contar la historia de los locos junto a los cuerdos, frente a ellos, tampoco la historia de la razón en oposición a la locura. Se trataba de contar la historia de una separación incesante, pero siempre modificada […]. No fue la medicina la que definió los límites entre razón y locura; fueron los médicos quienes, desde el siglo XIX, se encargaron de vigilar esta frontera y de montar guardia en ella. Marcaron ahí "enfermedad mental". Indicación equivale a prohibición.[1]

Henri Ey[2] comprendió el mensaje de inmediato. Clínico admirable, este teórico del organodinamismo también era el último gran representante del alienismo, que se había transformado en psiquiatría. Reivindicaba la figura de Philippe Pinel, y su experiencia en el hospital de Bonneval, que había comenzado entre las dos guerras, era bastante cercana a la de William Tuke, un cuáquero inglés que fue uno de los inventores del tratamiento moral. Se apoyaba en una idea, surgida de la filosofía de la Ilustración, según la cual siempre hay en el loco un resto de razón que permite la relación terapéutica. Pero esta experiencia era también un preludio a la creación de diversos sitios de recepción –de Saint-Alban a Bonneuil, pasando por el castillo de Laborde–, que

abrieron rápidamente un nuevo espacio de libertad para la locura: la vida comunitaria, el rechazo de las coerciones del asilo, la valoración freudiana de la palabra viva del sujeto.

Inspirada en la neurología de Jackson, de donde Freud había tomado algunos conceptos, la doctrina organodinámica teorizada por Henri Ey en la década de 1930 daba prioridad a la jerarquía de las funciones frente a la idea de su organización estática. Consideraba que las funciones psíquicas dependían unas de otras, desde arriba hacia abajo. Esta doctrina se oponía a la llamada doctrina "de las constituciones", heredada de la doble tradición alemana y francesa. A este respecto, el modelo de Jackson fue para Henri Ey lo que el modelo de Freud fue para Jacques Lacan.

Así como Jackson había liberado a la neurología de sus principios mecanicistas, Freud había abandonado la neurología para fundar su teoría del inconsciente, aportando así a la psiquiatría una nueva concepción de la locura. Pero, según Ey, había que acercar la neurología a la psiquiatría para dar a esta última una teoría que fuera capaz de integrar el freudismo. Por el contrario, Jacques Lacan ya preconizaba, en su tesis de 1932,[3] la renovación del gesto de Freud, para volver a pensar el saber psiquiátrico según el modelo del inconsciente freudiano. Mientras que Henri Ey intentaba mantener el vínculo entre neurología y psiquiatría a través de una fenomenología de la conciencia, Jacques Lacan recusaba tanto la psicogénesis como la organogénesis. Contraponía a éstas la idea de psicogenia, es decir, una organización puramente psíquica de la personalidad. Los dos hombres compartían la convicción de que el psicoanálisis no debía servir como técnica de ayuda a la antigua psiquiatría. Según ellos, el descubrimiento freudiano volvía a dar sentido a la psiquiatría porque refutaba la idea de una nosología que estaría separada de la experiencia vivida en la locura, separada de la palabra. Pero disentían en la relación con el organicismo, que el primero incluía en sus tesis, mientras que el segundo lo excluía.

El conflicto había estallado antes de la guerra, pero fue claramente expresado en el coloquio de Bonneval de 1946. En aquella época, para pensar la causalidad esencial de la locura, Lacan sostenía la necesidad de volver a Descartes. Para resumir, comentaba la famosa frase de la primera de las Meditaciones que más tarde fue objeto de

la polémica entre Michel Foucault y Jacques Derrida:

¿Cómo puedo negar que estas manos y este cuerpo son míos? Para negarlo tendría que ser un insensato o un perturbado, como esos que aseguran continuamente que son emperadores y van vestidos de andrajos, o creen que poseen trajes de oro y púrpura y van desnudos o se imaginan ser un cántaro o que su cuerpo es de cristal. Ésos son locos, y yo sería tan extravagante como ellos si siguiera su ejemplo.

Lacan daba a entender que el fundamento que daba Descartes de las condiciones del pensamiento moderno no excluía el fenómeno de la locura. Quedaba claro que, frente a Ey y a los partidarios de la psiquiatría dinámica heredada de Philippe Pinel, intentaba afirmar otra vez el carácter exclusivamente psíquico del fenómeno mismo. Esto no impidió que, tres años más tarde, en pleno Congreso de la IPA en Zúrich, se haya declarado anticartesiano para poder criticar mejor la Ego Psychology dominante, y sostuvo que la experiencia del psicoanálisis "se opone radicalmente a toda filosofía surgida del cogito".[4]

Por lo tanto, por un lado Lacan reivindicaba a Descartes por el hecho de haber pensado la locura con el cogito. Por otro lado, rechazaba el cogito por haber dado nacimiento, en alguna medida, a una psicología no freudiana del yo. Si bien Lacan no fue foucaultiano de manera anticipada, estaba mejor preparado que los psiquiatras de su generación para aceptar las tesis de Historia de la locura. En efecto, a través del surrealismo había integrado perfectamente en su trabajo la idea de que la locura tenía su propia lógica, que debía pensarse fuera del tradicional monólogo del saber psiquiátrico, que se dirigía a ella en nombre de la razón cartesiana. Éstas no eran las posiciones de Ey y de su grupo de L'Évolution psyquiatrique.

A partir de 1961, Henri Ey dedicó algunos años para meditar sobre el libro de Foucault, y terminó por declararlo "psiquiatricida". Sin embargo, era tan consciente de la importancia del trabajo de este

filósofo, historiador de las ciencias y de la medicina, que decidió organizar un coloquio en su sociedad dedicado enteramente a la "concepción ideológica de la historia de la locura". La reunión tuvo lugar en Toulouse en diciembre de 1969. Foucault se negó a asistir.

Se trata de una posición psiquiatricida con consecuencias tan pesadas para la idea misma del hombre –sostenía Henri Ey– que hubiéramos apreciado la presencia de Michel Foucault entre nosotros. Tanto para rendirle un justo homenaje, porque admiramos la actitud sistemática de su pensamiento, como también para cuestionar el hecho de que la enfermedad mental pueda considerarse como la maravillosa manifestación de la locura o, más excepcionalmente, como la llama misma del genio poético. Pues ella es otra cosa que un fenómeno cultural. Si hubo entre nosotros quienes hubieran preferido no enfrentarse con este debate, sintiéndose incómodos por la vulnerabilidad de sus propias posiciones o seducidos por las brillantes paradojas de Foucault, yo, por mi parte, lamento la ausencia de éste cara a cara. Michel Foucault, invitado por mí, lo lamenta tanto como nosotros, según me escribió, disculpándose de no poder estar en Toulouse en estos días. Haremos, pues, como si estuviera presente. En un debate de ideas importa poco la presencia física de aquellos que, precisamente, no se enfrentan más que por sus ideas.[5]

La defensa del saber psiquiátrico se había vuelto tanto más compleja y azarosa cuanto que las tesis de Foucault convergían con las del movimiento antipsiquiátrico. La crítica de la noción de enfermedad mental y el cuestionamiento de una psiquiatría considerada patógena había comenzado hacia 1959 por vías muy diferentes a las que había tomado el autor de Historia de la locura. En Inglaterra, en California y en Italia, el cuestionamiento de la psiquiatría había nacido en el terreno del asilo y de la práctica política, y ocupaba el lugar que en Francia había tomado el dinamismo ilustrado de Henri Ey, a través de la psicoterapia institucional, nacida de la experiencia pionera del hospital de Saint-Alban, donde había trabajado Georges Canguilhem, y a través de la renovación que aportaba Lacan. Los puntos de anclaje de los

movimientos de la antipsiquiatría eran aquellos países donde el psicoanálisis se había "normalizado" en un dogma neofreudiano, y donde la psiquiatría dinámica había evolucionado hacia un organicismo inmóvil.

Los rebeldes, además, llevaban la marca del compromiso político: habían participado en la lucha anticolonial, eran partidarios del transculturalismo o del militantismo de extrema izquierda. Gregory Bateson era antropólogo y también un impetuoso culturalista, David Cooper era psiquiatra y había combatido contra el apartheid en Sudáfrica, Franco Basaglia era miembro del Partido Comunista italiano. Roland Laing, por su parte, se había convertido en psicoanalista después de haber practicado la psiquiatría en la India dentro del ejército británico. Para estos rebeldes, la locura no era una enfermedad sino una historia: la historia de un viaje, de un pasaje o de una situación, y la esquizofrenia era su forma más acabada porque traducía en una respuesta delirante el malestar de una alienación social o familiar.

Así, los antipsiquiatras compartían con Foucault la idea de que la locura debía pensarse como una historia cuyos archivos habían sido reprimidos al precio de una formidable conjuración: la del alienismo convertido en psiquiatría, la de la razón convertida en opresión. Pero ahí donde los psiquiatras pretendían ser puros practicantes, utilizando las herramientas de la filosofía sartreana o de la antropología culturalista para hacer estallar todas las normas institucionales, Foucault permanecía teórico, filósofo, militante de la cosa intelectual. Luchaba por el surgimiento de una historia de la locura, pero no vivía entre los locos.

Y se basaba en las obras más impetuosas de Bataille y de Nietzsche para hacer brotar de la razón occidental esa "parte maldita" irreductible a toda forma de control discursivo.[6] De ahí su combate con y en contra de los historiadores para dar la palabra al archivo transgresor, es decir, al documento bruto y alucinatorio, al texto infame, a la huella del loco, del criminal y del asesino, y no a la del experto, a la del juez o a la del censor.

Los historiadores de la psiquiatría criticaban la actitud prometeica de Michel Foucault. Y con razón: Foucault no sólo les había sustraído el objeto de su deseo; también existía el riesgo de que la

posición de estos historiadores de la psiquiatría se volviera inepta dentro de la sociedad. Desde que la psiquiatría se había convertido en campo de saber, se había historizado como una pura narración hagiográfica: las hazañas gloriosas de los maestros por lo general eran relatadas por el alumno más respetuoso, quien a su vez habría de convertirse en maestro, sabiendo por anticipado que su alumno más cercano repetiría el elogio que él mismo había pronunciado al suceder a su propio maestro. Lo contrario de una despedida o de una ceremonia de despedida destinada a mantener viva la herencia. Así se había constituido una historia edificante en un ámbito de pura transmisión de poderes, donde desfilaba –de la Salpêtrière a Charenton, pasando por Bicêtre– una legendaria galería de retratos cuya única función era la de remontar hasta el ilustre ancestro: Philippe Pinel.

Este último ya era sólo un mito, y todos sabían que el mito había sido inventado por Étienne Esquirol durante la Restauración, con el único fin de disfrazar al héroe fundador con el ropaje de un humanista antijacobino, para ocultar así el hecho de que su nombramiento en el hospital de Bicêtre se debía a un decreto de la Convención de los montañeses* del 11 de septiembre de 1793. El mito del héroe sin mácula se había transmitido desde entonces de generación en generación, de una manera canónica que ya no tenía ninguna relación con la realidad histórica. Pero, como todo mito, se había vuelto más verdadero que la realidad. He aquí un resumen:

Durante el reinado del Terror, Pinel recibió la visita de Couthon,† que estaba buscando sospechosos entre los locos. Todos temblaron ante el aspecto de aquel hombre fiel a Robespierre. Fue levantado de su silla de ruedas por algunos hombres que lo cargaron a pulso. Pinel lo condujo a las celdas, donde, al ver a los agitados, sintió un miedo intenso. Tras recibir insultos, se dirigió al alienista y le dijo: “Dime, ciudadano, ¿no estarás loco tú también al querer liberar a semejantes animales?”. El médico le respondió que los insensatos eran más intratables aún si se los mantenía privados de aire y de libertad. Couthon aceptó entonces la supresión de las cadenas, aunque advirtió a Pinel que le parecía una audacia. Ni bien lo transportaron hasta su coche, el filántropo empezó su obra: liberó a

los locos de sus cadenas y dio nacimiento al alienismo.[7]

En 1961, cuando se publicó el libro de Michel Foucault, esta historia edificante había sido olvidada, y la comunidad de los historiadores de la psiquiatría la había cambiado por un método moderno que se inspiraba tanto en los trabajos de Canguilhem como en la herencia de los fundadores de los Annales. Así se comenzó a estudiar la historia de las herramientas conceptuales propias de la psiquiatría y de sus diferentes construcciones nosológicas; también se intentaba mostrar que esta historia no nacía con Pinel, sino que se confundía con la larga y progresiva aventura de una laboriosa producción de la noción de enfermedad mental.

La locura, se decía, era natural al hombre. Remontaba a la noche de los tiempos y, gracias a una evolución constante, pudo abandonar la mirada que arrojaba sobre ella el pensamiento mágico para convertirse en el objeto de una ciencia. Se sostuvo entonces que la consideración de la locura –su comprensión– había pasado del oscurantismo al progreso, de la religión al humanismo, de la naturaleza a la cultura, y del culturalismo al universalismo. Y se insistía en señalar que el hombre era un ser de razón y que, en definitiva, un psiquiatra moderno, instruido en la obra freudiana y nutrido por la etnología, era preferible a un brujo, a un ilusionista o a un inquisidor. También era preferible la justicia de los magistrados al suplicio medieval, el tratamiento moral de Pinel a "la nave de los locos".

Cuando el campo de la historia de la psiquiatría había conseguido honorabilidad tras renunciar a los demonios de la hagiografía, un hombre que no era ni psiquiatra ni historiador pretendía borrar de un plumazo todos los esfuerzos de los especialistas de la psicopatología, entregándose al mero juego de un desplazamiento estructural. En sustancia, decía que, en vez de afirmar que el nacimiento de un arsenal conceptual permite explicar la presencia de la locura en la naturaleza humana, es preferible mostrar que este arsenal se ha construido sobre la ilusión retroactiva de una locura ya dada en la naturaleza. En consecuencia, la locura no es un hecho de naturaleza sino de cultura, y su historia es la misma que la de las culturas que la llaman así y la persiguen.

De la misma manera, la ciencia médica sólo interviene como una de las formas históricas de la relación entre la locura y la razón. Por lo tanto, sus conceptos no son adecuados al análisis de esta relación, y entonces, para captar su significado, es preciso comenzar por dejar estos conceptos de lado. Georges Canguilhem, que era el relator de la tesis de Foucault, comprendió de inmediato que se trataba de una revisión radical de la manera psiquiátrica de pensar la locura:

Es la significación de los comienzos de la psiquiatría positivista –antes de la revolución freudiana– lo que se cuestiona en el trabajo de Foucault. Y, a través de la psiquiatría, se revisa la significación de la aparición de la psicología positiva. El hecho de volver a cuestionar en este estudio el estatuto "científico" de la psicología no es un tema de sorpresa menor.[8]

Con estas palabras, Canguilhem fustigaba otra vez esta falsa ciencia que lo horrorizaba, y que nunca dejó de considerar como una tecnología de la sumisión. En el jurado de la defensa, Daniel Lagache, que representaba el campo de la psicopatología, se sintió maltratado, y no era para menos. El trabajo de Foucault arruinaba la obra a la que había dedicado su vida universitaria: la unidad de la psicología. Sin embargo, no se opuso al joven filósofo con ningún argumento teórico y se contentó con señalar errores en los detalles: deficiencias en la información o negligencias relativas a los conceptos psicoanalíticos.

Los historiadores de esta disciplina también criticaron el trabajo, pero reconocieron, de todos modos, que había dado un ímpetu inesperado a sus reflexiones. Además, podría medirse el poder de intrusión que tuvo el acontecimiento foucaultiano de 1961 en la fuerza de la resistencia que suscitó. Los más positivos intentaron oponerse al estrépito que causó este cambio estructural con una lista que señalaba una serie interminable de torpes errores. ¡Y cuántos encontraron! Errores de fechas, errores de interpretación, errores de selección en los documentos, desconocimiento de tal acontecimiento, valoración imaginaria de tal otro que se destacaba, etcétera.

Para resumir, Foucault fue acusado de haber alucinado una historia de la locura que no figuraba en los archivos de la historia de la psiquiatría. Y en efecto, no figuraba. Pero había visto en el corazón de esta historia algo que no podían ver los historiadores de la psiquiatría, y para hacer surgir esta cosa invisible e innombrable, había tenido que inventar, inspirándose en Freud, una escena primitiva inhallable, la escena mítica de la famosa separación original y siempre recurrente (y siempre incondicional). Separación entre la sinrazón y la locura, separación entre la locura amenazante de los cuadros del Bosco y la locura domesticada de los discursos de Erasmo, separación entre una conciencia crítica (donde la locura se vuelve enfermedad) y una conciencia trágica (donde se sublima en una creación, como en Goya, Van Gogh o Artaud). Al término de esta serie, Foucault había tenido que inventar otra separación más insidiosa, que es intrínseca al cogito cartesiano: la locura, decía Foucault, está excluida del pensamiento desde el momento en que deja de poner en peligro los derechos del pensamiento.

Igual que los psiquiatras y los psicólogos, los historiadores de la psicopatología tuvieron la impresión de que esta locura que ellos no habían sabido percibir en los archivos, y que Foucault parecía exhumar mágicamente, era una construcción literaria brillante pero irresponsable. Para ellos, esta "locura" reactivada así, como un espectro o un fantasma, permanecía ajena a la realidad del sufrimiento de los "verdaderos" enfermos que los psiquiatras tenían a cargo, y cuya triste epopeya debían contar los historiadores.

De este modo, el hombre Foucault fue acusado de no ser ni médico, ni psiquiatra, ni psicólogo, y de no haber conocido a los verdaderos locos de asilo, locos ordinarios, odiosos, agitados, estúpidos o, por el contrario, locos buenos, dóciles, controlados, razonables. ¿Tenía derecho, un filósofo tan poco versado en la clínica, a transformar la locura anónima de los verdaderos locos en este fresco sublime? ¿Tenía derecho a transfigurar al loco ordinario del asilo ordinario en un poeta sublime (Artaud) o en un pintor genial (Van Gogh)? Foucault, decían, sentía placer al burlarse de esos honestos médicos de hospital que se enfrentaban todos los días con la gran tarea de los chalecos de fuerza.[9]

Otra versión: ¿por qué este elegante filósofo, hijo de médico, se

interesaba tanto en la locura cuando él mismo no había querido seguir la carrera psiquiátrica? ¿Por qué tanta violencia y rebelión? ¿Por qué semejante transgresión? ¿No sufría este hombre de una experiencia de la desviación que lo llevaba a identificarse con los locos imaginarios para desprenderse mejor de una corporación de la que había elegido no formar parte? Era sabido que Foucault había querido suicidarse, que era homosexual, que durante tres semanas había tratado de seguir una cura psicoanalítica y, por último, que había frecuentado a los locos del hospital Sainte-Anne y que, para su diploma de psicopatología, había asistido a muchas presentaciones de enfermos. Se pensó entonces que este libro era tanto la autobiografía oculta de un perverso como la confesión encubierta de un enfermo mental que sufre de melancolía.[10]

Estos argumentos permitían que los adversarios de la tesis de Foucault ignoraran el lugar que ocupaba este libro iconoclasta tanto en el itinerario de su autor como en la historia de las diferentes maneras de contar la locura. El texto, que había sido redactado casi por completo en medio de la bruma de la ciudad de Upsala, fue terminado "bajo el terco sol de la libertad polaca".[11] Y si Foucault introdujo en su libro aquella parte maldita de la experiencia de la locura –tantas veces reprimida por el discurso de la psicopatología– fue sin duda por haber experimentado en su propio ser el principio de la separación que mostraba su obra: separación entre una conciencia de la mirada dirigida a la locura y la retirada absoluta de cualquier mirada. Con otras palabras, al pasar de la bruma de Upsala a la luz de Cracovia, el filósofo había entrado en el corazón de la locura sin abandonar su posición erudita. Pero antes de efectuar este largo viaje, había atravesado una suerte de tormenta íntima y tenebrosa que casi lo había llevado a "los senderos de la noche":

Una gran ascesis husserliana me ha conducido a países tan extranjeros y tan inesperados que ignoro si podré respirar aquí. Después de dudar entre convertirme en monje y tomar por los senderos de la noche, decidí hacer un esfuerzo para vivir aquí. Pero me encuentro todavía en los primeros movimientos respiratorios.[12]

No es una casualidad, pues, que treinta y cuatro años después, en el momento de redactar la historia de su locura, otro filósofo recordara esta travesía foucaultiana. Decía Louis Althusser:

Incluso después de liberado, al cabo de dos años de confinamiento psiquiátrico, soy, para una opinión que conoce mi nombre, un desaparecido. Ni muerto ni vivo, no sepultado aún pero "sin obra", esa magnífica expresión de Foucault para designar la locura: desaparecido. […] Un desaparecido hace correr a la opinión el riesgo singular de poder (como ahora es mi caso) reaparecer a plena luz de la vida […] "al pleno sol de la libertad polaca".[13]

En Upsala, donde había sido nombrado lector de francés en agosto de 1955, gracias al apoyo de Georges Dumézil, Foucault disponía de una cantidad impresionante de archivos. Se trataba de aquellos que habían sido depositados en la biblioteca Carolina Rediviva por el doctor Erik Waller. Veintiún mil documentos: cartas, manuscritos, libros raros, escritos ilegibles, como también un legado considerable de tratados médicos sobre las enfermedades del alma, el tratamiento de los insensatos, el derecho hospitalario o los establecimientos de beneficencia. Para el período revolucionario, podía apoyarse en los clásicos: Doublet y Colombier, Tenon, Brissot, Cabanis, Pinel; en los Informes del Comité de Mendicidad y, por último, en los cuatro volúmenes de documentos presentados por Alexandre Tuetey sobre la asistencia pública en París.

Pero como este legado no contaba con los archivos de los hospitales ni de las cárceles, que hubiesen permitido contabilizar la larga duración de los encierros, sus adversarios se apresuraron a afirmar que Foucault había fallado en la verdadera historización de su objeto porque los archivos de los que disponía, por fecundos que fueran, no revelaban la verdadera verdad de la verdadera historia del verdadero encierro, que para él no era sino una sucesión de pequeños acontecimientos imperceptibles extendidos en varios siglos.

¿De qué servía –decían– recurrir a la retórica alambicada del "gran

encierro", de la "conjuración" o de la "separación" para llegar a descubrir aquello que, en definitiva, depende de una pura y simple cronología? Otra versión: si Foucault se había limitado a los veintiún mil documentos de la biblioteca Carolina Rediviva era porque éstos fortalecían las hipótesis nacidas de su imaginación, a las que había decidido no renunciar por adelantado.

El primero en disputar con él fue Stirn Lindroth, que en Upsala ocupaba la cátedra de Historia de las Ideas y de las Ciencias, con quien Foucault había tenido la intención de defender su tesis. Horrorizado por el estilo poco académico de este joven fogoso, consideró que su escritura y sus hipótesis eran demasiado alambicadas; incluso muchos años después, llegó a jactarse de no haber reconocido la novedad de esta obra.[14]

En cuanto a la polémica de los archivos orquestada por los especialistas franceses, ésta no remitía tanto a la utilización que Foucault hacía de ellos, sino a que los historiadores de la psicopatología al mismo tiempo querían y no querían aceptar que el mundo se les venía abajo. Cuando se publicó Historia de la locura, aún no habían producido nada que pudiera rivalizar seriamente con este trabajo. La obra de Henri Ellenberger, Descubrimiento del inconsciente –que fue el primer gran texto fundador de la historiografía psiquiátrica y psicoanalítica, escrito con una perspectiva tanto positivista como analista–, aún estaba gestándose y recién se publicó en inglés en 1970, es decir, nueve años después de la obra de Foucault.

Sin haber leído Historia de la locura, que más tarde consideró "oscura", Ellenberger compartía con Foucault, no obstante, la idea de que la locura era un hecho de cultura. Pero no consideraba la división naturaleza/cultura de la misma manera que el filósofo. En su opinión, la locura era sin duda "natural" en el hombre, pero sólo era perceptible como tal en la diversidad de sus manifestaciones étnicas. Sobre este punto, sostenía que si bien era cierto que ella existía desde la noche de los tiempos, sólo se había vuelto comprensible para el hombre cuando éste había podido captarla en la forma de un pensamiento mágico, y, luego, en la forma de una interpretación racional.

Por cierto, en 1961, los historiadores de la psicopatología habían

abandonado el campo de la hagiografía, pero, desde el punto de vista historiográfico, el acto de Foucault había llegado demasiado temprano como para poder oponerle un saber constituido, y demasiado tarde como para poder evitarlo negando su valor fundador. De este modo, se vieron obligados a reconocer su existencia, ya sea consciente o inconscientemente, pero siempre mediante un juicio negativo: era cierto que el filósofo era un maestro, pero era un maestro perverso; era cierto que su obra era inaugural, pero era inexacta y destructora.

Entre 1954 y 1961, Michel Foucault había cambiado de posición. En su primera obra teórica, Maladie mentale et psychologie [Enfermedad mental y personalidad], publicada en 1954, mostraba que la génesis de las formas modernas de la alienación debían captarse a partir de figuras antiguas: el "energúmeno" de los griegos, el "cautivado" de los latinos, el "demoníaco" de los cristianos.[15] Así, Foucault adoptó en esta época una actitud evolucionista con respecto al objeto locura, cuyo abandono sus detractores le criticaron más adelante. El concepto de enfermedad mental era para él el resultado de una mirada puesta en la locura que se inauguró en la Antigüedad y pasó por la noción medieval de "posesión divina". En 1954, presuponía la permanencia de la alienación a través de la historia, mientras que en 1961 renunciaba a cualquier idea de continuidad en provecho de un sistema de separaciones fundado en la exclusión de la locura por parte de la razón.[16] Y al mismo tiempo, recusaba la noción de herramienta mental que había terminado por echar a perder las investigaciones de los herederos de la escuela de los Annales, orientándolos hacia la búsqueda de una inhallable "mentalidad de época" más cercana al ideal de la psicología de los pueblos que a un método de reinterpretación constructiva del pasado.[17]

Este cambio radical mostraba con claridad que Foucault no ignoraba que la locura podía depender de una historia diferente de aquella que él había creado en Upsala, pero sabía que no era posible pensar esta historia al mismo tiempo que la otra: su objeto de investigación no era la definición psicológica de la enfermedad mental, sino la búsqueda de la verdad ontológica de la locura. De ahí la necesidad de una imperiosa revisión.

El ataque más pertinente fue llevado a cabo por Gladys Swain. Dieciséis años después de la publicación de Historia de la locura, criticó a Foucault por haber tomado al pie de la letra el mito de la abolición de las cadenas sin tratar de saber lo que éste ocultaba. Efectivamente, Foucault casi no se había interesado en este asunto. A pesar de saber que Pinel nunca había hecho tal cosa, a pesar de no ignorar el papel del enfermero Pussin en la progresiva liberación de los insensatos, a pesar de saber que el encuentro con Couthon nunca había ocurrido, Foucault consideró que el mito era verdadero porque, en el sistema de las separaciones estructurales, enunciaba el acto fundador del alienismo.

Esta reivindicación de la potencia fundadora de un mito puede compararse con el acto de Sartre cuando, en la misma época y sin conocer los archivos, volvía a inventar un Freud original más verdadero que el verdadero Freud, atormentado por la duda y atravesado por una suerte de Sturm und Drang nietzscheana.

Gladys Swain cuestionaba este sistema y se interesaba en el nacimiento del asilo moderno en el siglo XIX. Mostraba que la psiquiatría no había nacido de un acto de liberación de los locos –necesariamente mítico–, sino de una atribución a favor del alienista de los poderes que antes habían ejercido los enfermeros. El mito de la abolición era utilizado con la intención de eliminar a Pussin, para que Esquirol pudiera reinar mejor en el asilo y en la nosología, en nombre de un ancestro totémico convertido en objeto de hagiografía: Philippe Pinel.[18]

Swain proponía dejar de mitificar este ancestro e historizarlo para comprender de verdad quién había sido y cuál había sido su obra. Foucault, como sabemos, no trataba este asunto porque se negaba a ubicarse en este terreno. Sin embargo, el trabajo de Gladys Swain debía todo a la obra de Foucault. Se trataba de volver a situar del lado del discurso psiquiátrico las preguntas que el filósofo había formulado a propósito del lenguaje de la locura. Entonces, contra Foucault, Gladys Swain daba nacimiento a una problemática nueva para la historia de la psiquiatría –la de la génesis de la institución asilar–, pero no era capaz de reconocer con claridad que esta argumentación era deudora del acto foucaultiano.

Tres años después de la redacción de Le Sujet de la folie, Gladys

Swain redactó, con Marcel Gauchet, una obra dedicada al tratamiento moral y a la génesis de la institución asilar desde Pinel hasta Esquirol, La pratique de l'esprit humain.[19] Las tesis de Foucault no se refutaban explícitamente, pero los autores mostraban que la historia de las sociedades modernas respondía a una lógica de la integración sostenida por el postulado del igualitarismo. En consecuencia, esta historia no podía ser pensada según el modelo de una exclusión de la alteridad. Sostenían que, en las sociedades preclásicas, jerarquizadas y sin igualdad, si el loco era tolerado, se lo consideraba a veces infrahumano (la bestia insensata) y, otras, sobrehumano (la posesión divina): entre el animal y Dios. En las sociedades modernas, democráticas e igualitarias, se había efectuado un cambio: el loco ya no era considerado como el Otro excluido sino como el Álter ego, es decir, como un sujeto enfermo.

Así, ambos autores seguían el trabajo emprendido por Swain tres años antes: un trabajo diferente al de Foucault, ya que describía el asilo del siglo XIX y la realización de una utopía democrática, pero que a la vez se inscribía en la continuación de la Historia de la locura, puesto que apuntaba a demostrar cómo se había metamorfoseado el hombre loco al incorporarse en la institución psiquiátrica.

En realidad, Foucault nunca había tratado de describir el asilo como la realización de una utopía democrática. Y nunca había intentado demostrar la razón por la cual esta utopía contenía en sí misma su propio fracaso, es decir, el fracaso del asilo y del tratamiento moral. ¿Por qué? Simplemente porque esta tesis –muy interesante, por cierto– se sostenía en una evidencia continuista a la que él había renunciado en 1960. Además, había construido su sistema de separaciones, no para negarla, sino para afirmar que cada época organiza su utopía, es decir, su enfoque de la locura. Con respecto a esto, hacer surgir una alteridad recurrente de la locura en la historia de las sociedades humanas equivalía también a hacer surgir la parte de utopía que supone todo enfoque de la locura.

Lejos de criticar la obra de Foucault, Gladys Swain y Marcel Gauchet le reconocían una posición inaugural. No obstante, en su prefacio daban mayor importancia a La voluntad de saber,[20] publicada en 1976, que a Historia de la locura: la primera era

calificada de obra “central” y la segunda de “indirectamente central”, y ya relegada al pasado. Pero antes del reconocimiento que otorgaban a Foucault, los dos autores efectuaban un formidable despedazamiento del descubrimiento freudiano. Reprochaban a este último su “plena participación en una lógica del totalitarismo”. En cuanto a los partidarios del “regreso a Freud”, éstos eran estigmatizados como los jacobinos de 1793, ya bolcheviques sin saberlo, y, por lo tanto, ya estalinistas aunque no fueran conscientes de ello.

Con otras palabras, Swain y Gauchet declaraban con toda tranquilidad a los lectores de los años ochenta, sin mencionar el nombre de Freud ni el de Lacan, que la supuesta revolución freudiana no era sino la réplica totalitaria de la revolución jacobina de siniestro recuerdo, la cual, según sostenían, era el acto fundador anticipado de un abominable gulag.

Estas tesis extravagantes, inspiradas en las de François Furet con respecto a la Revolución Francesa,[21] ignoraban el hecho de que el psicoanálisis siempre había estado prohibido en la enseñanza y en la práctica por los poderes dictatoriales, comenzando por los nazis, quienes lo calificaron de “ciencia judía”, luego por los estalinistas, que lo denominaron “ciencia burguesa”. Los autores, tan minuciosos para señalar “errores” de Foucault, parecían olvidar que varios representantes de esta disciplina totalitaria habían sido perseguidos, torturados, exterminados en razón de sus ideas, y, en ocasiones, con la complicidad tácita de otros psicoanalistas.

¿Pero qué hacía este prefacio en una obra científica de quinientas páginas enteramente consagrada a la historia de la institución asilar, donde no se hablaba ni de Freud, ni de Lacan, ni del psicoanálisis, ni tampoco de su historia?

Si Swain y Gauchet preferían La voluntad de saber a Historia de la locura, esto se debía a que, en esta obra, Foucault rendía homenaje a las críticas que Gilles Deleuze y Félix Guattari dirigían al freudismo. En 1972, en El Anti-Edipo, ambos retomaron la tradición reichiana para oponerse al sistema freudiano –juzgado represivo y “edípico”– con una teoría de flujos deseantes, ajena a toda forma de representación simbólica.[22] Y más allá de Freud, se apuntaba a la doctrina lacaniana en razón de su deriva dogmática y lógica.

En 1961, en Historia de la locura, Foucault inscribía el descubrimiento freudiano dentro de una continuidad inherente a la historia de la psicopatología, cuidando siempre de mostrar su estatuto de alteridad. Señalaba el vínculo que unía a Freud y a Pierre Janet, pero simultáneamente no dejaba de afirmar la evidencia de una discontinuidad radical entre ambas doctrinas. En 1976, en La voluntad de saber, ya no planteaba el mismo problema; elegía insistir en la continuidad interna que unía la técnica de la confesión a la de la cura. Y en esta perspectiva, las tesis de Deleuze y de Guattari lo ayudaban a formular las suyas.

En cuanto al psicoanálisis, lejos de considerarlo como una empresa totalitaria, Foucault señalaba, por el contrario, cuán ajeno le resultaba. Sostenía que, a partir de su ruptura con las teorías de la herencia-degeneración, y para reaccionar contra el terrible avance del racismo, Freud había dado como principio a la sexualidad: "la ley, la ley de la alianza, de la consanguinidad prohibida, del Padre Soberano". En resumidas cuentas, para la cuestión del deseo había convocado el antiguo orden del poder. Y Foucault agregaba: "En esto, el psicoanálisis debe haber estado –en lo esencial, salvo algunas excepciones– en oposición teórica y práctica con el fascismo".[23]

Este juicio foucaultiano, al que adhiero, apuntaba a la disciplina misma. Pues el psicoanálisis como disciplina es, por esencia, incompatible con las formas dictatoriales del fascismo y con todas las discriminaciones que se le asocian –racismo, antisemitismo, xenofobia, etcétera–, y esto, independientemente del comportamiento de algunos de sus representantes que, en circunstancias históricas precisas, no dudaron en colaborar con regímenes que apuntaban a erradicarlo.[24]

La referencia a La voluntad de saber antes que a Historia de la locura permitía que Swain y Gauchet reivindicaran a un Foucault supuestamente antifreudiano, y abolieran la obra inaugural para construir sobre sus ruinas una doctrina positiva, la única que de ahora en más, según afirmaban, podría dar cuentas ya no de la locura, sino del "sujeto" de la locura: el hombre alienado de las sociedades democráticas. Además, este ataque virulento contra un psicoanálisis con reputación de "totalitario" apuntaba a la lectura

lacaniana de la obra de Freud, en la medida en que Lacan, igual que Foucault, había puesto en práctica desde hacía cincuenta años una verdadera reflexión sobre la naturaleza de la locura. Y la única manera de abolirla, cuando su doctrina era ridiculizada por el sectarismo de muchos de sus adeptos, era haciendo pasar al maestro extravagante por una sombría bestia estalinista, es decir –insulto supremo, según los dos autores–, por un jacobino de 1793.

Este intento de abolición, veinte años después de su publicación, dejaba en claro que Historia de la locura seguía perturbando a todos aquellos que reivindicaban una nueva historiografía de la psicopatología creyéndose más demócratas que Foucault, quien era sospechoso de simpatía hacia los náufragos de la noche y de querer ser el oscuro artesano de una gran filosofía de la rebelión que vendría a subvertir los ideales de una psicología al servicio de la norma.

Para resumir, Swain y Gauchet condenaban el descubrimiento freudiano para negar mejor el impacto histórico de Historia de la locura, ofreciendo así a los artesanos del pensamiento psicopatológico una herramienta capaz de reemplazarlo. Debemos constatar que esta empresa de erradicación del pensamiento foucaultiano y del pensamiento freudiano ha fracasado por completo, tanto en Francia como en el resto del mundo.

Es muy posible que el fracaso al que hoy están enfrentados los detractores del pensamiento de Foucault sea la consecuencia de su adhesión a una concepción puramente organicista de la locura, dominada por la psicofarmacología y el comportamentalismo, que ya no reivindica a Pinel, ni la nosología, ni la locura, ni alguna utopía, sino una ausencia total de pensamiento. Desde esta perspectiva, el libro de Swain y de Gauchet no habrá sido más que el momento inaugural de esta ausencia de pensamiento. Y esto, tanto más cuanto que ambos autores, al asignar al asilo una única función –la de ser el vínculo de una utopía democrática–, constataban su desaparición progresiva, y, por consiguiente, su fin lentamente programado.

Para pensar este final y el final de todo pensamiento, no les quedaba más que reactivar los méritos del pluralismo empírico. Esto hizo Gladys Swain en 1987, al designar una sola línea de conducta

para la psiquiatría, la más conformista de todas: la existencia medicada, por un lado; el sujeto psicológico a cargo del seguro social, por el otro.[25]

En el mismo momento, además, en las plumas de dos representantes de una filosofía de la sumisión, Alain Renaut y Luc Ferry, que se jactaban de ser los críticos de un supuesto "pensamiento del '68" –inventado por pensadores terroristas hostiles a la Francia de la Ilustración–, esta vez de manera explícita, la Historia de la locura era arrojada al infierno de un nuevo totalitarismo, ya no jacobino sino nietzscheano-heideggeriano.[26] En esta obra, que tuvo fortuna con el título de La Pensée 68 [El pensamiento del '68], no se trataba de señalar en qué era realmente nietzscheano Foucault ni tampoco qué había tomado de su lectura de la obra de Heidegger. ¡Nada de eso! El término "pensamiento del '68" se tomaba como un sintagma fijo para significar que Foucault, junto a otros acompañantes freudianos, nietzscheanos o heideggerianos –Jacques Derrida, Jacques Lacan, Pierre Bourdieu–, había cambiado un totalitarismo por otro: el jacobinismo bolchevique por el nazismo.

Desde las quinientas páginas de La pratique de l'esprit humain –donde, recordémoslo, excepto el prefacio, sólo se trataba de un estudio científico sobre la institución asilar en el siglo XIX–, ambos filósofos acusaban a Foucault de ser oscurantista y antidemocrático. Oscurantista porque prefería "la nave de los locos" (considerada "no igualitaria") al chaleco de fuerza químico (considerado "igualitario"). Antidemocrático porque no veía que el asilo moderno no respondía tanto a una lógica de la exclusión como a una utopía democrática, es decir, a un proyecto de integración de la locura por el tratamiento moral, que contenía en sí mismo su propio fracaso.

En 1986, veinticinco años después de la publicación de Historia de la locura y dos años después de la muerte de Foucault, éste era acusado de un crimen que no había cometido, pues se le imputaba una manera de trabajar que no le correspondía. Al afirmar que su sistema de separaciones no era más que la traducción de una elección "nietzscheano-heideggeriana" destinada a privilegiar la época de los brujos de la Edad Media para oponerse a la de Tocqueville y los chalecos de fuerza, se le hacía llevar una extravagante sotana de profeta nihilista cuya misión consistía en

destruir los dos grandes pilares de nuestras sociedades modernas: la ciencia y la democracia.

Foucault, por cierto, había participado en los combates suscitados por el encuentro de su libro y el movimiento antipsiquiátrico en apoyo de las diferentes redes alternativas, hostiles al poder psiquiátrico, y, en particular, hostiles al biopoder de los peritos, que estaba royendo la sociedad democrática, pero no por ello aceptaba que sus tesis fueran reducidas a un eslogan maniqueo. En las luchas que había emprendido se había mostrado como un hombre de diálogo, que prefería siempre el debate a las acciones espontáneas de rebelión. Y en el terreno de la psiquiatría, con gusto se mostraba reformista. Sin duda, era su manera de jugar una pasada a su propia escritura, que estaba atravesada por una verdadera violencia insurrecta.

Por haber descuidado los efectos nefastos de este biopoder y por haberse sometido –siguiendo el impulso de las tesis de Gauchet– a los principios de esta psicología de prefectura ya denunciada por Canguilhem, algunos sociólogos, filósofos, psicoanalistas o psiquiatras hoy son sirvientes de una ideología del peritaje. Al escucharlos sostener, por ejemplo, que la exploración del sujeto por la imaginería cerebral podría acabar al fin con todas las interrogaciones metafísicas del hombre,[27] o sugerir que toda historiografía, para ser realmente científica, tendría que quitarse de encima cualquier forma de representación "heroica", no podemos dejar de pensar en Michel Foucault cuando denunciaba "la indignidad del poder, desde la soberanía infame hasta la autoridad ridícula".[28]

Debemos reconocer que fue en el mundo angloparlante donde se escribió –Jan Goldstein fue su autor– la verdadera historia de la psiquiatría francesa del siglo XIX, la misma que habían pensado en realizar aquellos que criticaban la incapacidad de Foucault para llevarla a cabo. Por haber sido marcados por las acusaciones ineptas de Gauchet, Ferry y de Renaut, y aterrorizados por la idea de que las tenebrosas imprecaciones del filósofo fueran demasiado perturbadoras, los partidarios franceses de esta psicología de la subjetividad medible no han producido nada interesante, mientras que la obra de Foucault triunfa en todo el mundo, suscitando

interpretaciones múltiples e infinitas sobre la locura, el cuerpo, el sexo, el deseo, el poder, etcétera.[29]

Al tomar como objeto el nacimiento y la evolución de la psiquiatría en Francia desde fines del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX (de Pinel a Charcot), en 1987 Goldstein se situaba claramente fuera de las querellas francesas que suscitaron la publicación del libro principal de Foucault.[30]

En vez de perderse en la pelea u obstinarse en pasar revista a los "errores", Jan Goldstein señalaba de una vez por todas la importancia del trabajo del filósofo para el campo que ella estudiaba: un trabajo que consistía en acabar con la manera de considerar la locura, en interrogarse sobre el encierro de los locos, y en delimitar una separación entre razón y sinrazón dentro de la subjetividad humana y dentro de la sociedad occidental.

Partiendo de esto, lograba la hazaña de escribir una historia completa de la psiquiatría durante un siglo: sus envites teóricos, sus conceptos, su profesionalización, sus clasificaciones clínicas, sus actores sociales y políticos (los médicos, los intelectuales, los enfermos, los criminales, etcétera). Para resumir, un apasionante relato que remitía al telón de fondo narrativo de las novelas de Balzac –la Revolución, el Imperio, la Restauración, la monarquía de Julio– y que mostraba de qué manera una medicina de la psique había podido imponerse como marco interpretativo del comportamiento humano, para luego volverse general al conjunto de las sociedades occidentales.

Consolar y clasificar: los dos verbos presentes en el título remiten a las dos funciones mayores de un saber psiquiátrico prisionero de la religión y de la ciencia. El alienista de fines del siglo XVIII era el heredero del cura, y cumplía con el papel de consolar al enfermo. Sostén y compasión eran sus virtudes primeras. Al volverse laica, la enfermedad mental ya no tuvo relación con la posesión demoníaca. El loco escapaba entonces de los exorcistas, y el médico, que ahora se había vuelto psiquiatra, era quien le prodigaba cuidados escuchando la confesión de sus sufrimientos.

Pero el psiquiatra también combatía el oscurantismo religioso. Como hombre de la Ilustración, defendía los valores de la ciencia;

por esta razón, debía ser capaz no sólo de catalogar las enfermedades sino de clasificar el universo mental del sujeto, es decir, capaz de inventar clasificaciones que pudieran traducir el nuevo orden del mundo y volver eficaz el nuevo deseo de integrar al loco dentro del espacio jurídico nacido de la Declaración de los Derechos del Hombre.

El libro comienza por el año 1778, con la creación de la Sociedad Real de Medicina, cuyo secretario permanente fue el célebre Félix Vicq d'Azir. Este médico, autor en 1790 de un Nouveau plan pour la constitution de la médecine en France [Nuevo plan para la constitución de la medicina en Francia], se inspiraba en las tesis de Cabanis y de los grupos de los Ideólogos para integrar la medicina a la nueva ciencia del hombre: la antropología. Políticamente, se trataba de romper con el sistema feudal de las corporaciones e instaurar una medicina de Estado.

El nuevo arte médico, cuyo triunfo se vio garantizado por la Revolución y el Imperio, se vinculaba con una teoría materialista, la psicofisiología, que se oponía a la antigua concepción espiritualista de la esencia divina del alma preconizada por la religión. Para la medicina científica, el hombre era una totalidad formada por un cuerpo y por un psiquismo, pero esta psique no era más que la manifestación de una fisiología.

En 1792 se abolieron las antiguas facultades y la profesión médica se definió como un arte liberal. En 1803, por iniciativa de François Antoine Fourcroy, alumno de Vicq d'Azir, fueron instauradas las escuelas médicas de Estado, encargadas de controlar el contenido de la enseñanza. Sin embargo, la nueva profesión dependía de la libertad asociativa. Así quedaba definida la noción de "profesión liberal" tal como la conocemos hoy. Tomada de Adam Smith, ésta suponía la existencia de una clara separación entre el papel atribuido al Estado y el ejercicio de las libertades. Aquellos que no se integraban en este nuevo orden podían ser tomados por charlatanes y perseguidos por ejercicio ilegal de la medicina.

Dentro de este marco nació la psiquiatría como "especialidad" de la medicina.[31] Philippe Pinel se convirtió entonces en el organizador de este nuevo enfoque de la locura, que asociaba el arte de consolar y la facultad de clasificar. La consolación en el sentido de Pinel era

el tratamiento moral, una mezcla de tratamientos físicos con técnicas de coerción y de suave persuasión, que se basaba en la idea de que el loco podía curarse porque existía en él un resto de razón. El Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie [Tratado médico-filosófico sobre la alienación mental o la manía], publicado por Pinel en 1800, daba las claves de esta clasificación.

La obra definía las categorías de la enfermedad mental que sirvieron de marco al saber psiquiátrico durante un siglo. Como ocurre con cada modificación en la clínica, se impuso un término para designar la esencia misma de la locura: "manía". El loco de Pinel, en primer lugar, era un maníaco que padecía furor y delirio agudo, un hombre que venía de los traumatismos de la Revolución.

Después de describir el nacimiento de la psiquiatría pineliana, Jan Goldstein analizaba los debates teóricos y políticos que se desarrollaron, en primer lugar, en la Restauración y, más tarde, en la monarquía de Julio, y que desembocaron en la adopción de la ley de 1838. Esta última permitía tanto la instauración de la institución asilar de Estado –con la construcción progresiva de hospitales psiquiátricos en todo el territorio francés– como la definición del estatuto del hombre loco en una sociedad burguesa dedicada al comercio y a la protección del ideal familiar.

Otra vez, la discusión sobre la naturaleza de la locura se organizaba alrededor de una palabra: esta vez no se trató de la manía, sino de la "monomanía". Esta categoría, creada en 1810 por Étienne Esquirol, fundador de la institución asilar y a su vez alumno de Pinel, fue el paradigma de la locura hasta 1850. El término "monomanía" designaba la obsesión, la idea fija que se apodera de un espíritu sano. Pero sobre todo traducía el cambio que se había producido en las mentalidades dentro de una sociedad construida sobre un regicidio. La monomanía, que servía para caracterizar al loco de Esquirol, no era sino la traducción patológica de una ambición "normal" propia de la sociedad posrevolucionaria; una sociedad donde cada individuo de ahí en más tenía el derecho y los medios de creerse rey y emperador –el rey de los perfumes, el rey de las finanzas, el emperador del crimen, etcétera–; una sociedad salida directamente de La comedia humana, con sus Vautrin, sus Nuncingen, sus César Birotteau.

La noción de monomanía fue el envite de otra batalla, esta vez entre juristas y alienistas. A medida que el saber psiquiátrico consolidaba sus bases profesionales, buscaba extender la noción de locura a todos los actos criminales. Por esta razón, en 1925, Esquirol creó la expresión "manía homicida" para definir una forma de locura asesina sin delirio. Se trataba entonces, en conformidad con el artículo 64 tal como había sido introducido en el Código Penal de 1810, de que los criminales evitaran la guillotina con el fin de poder tratarlos.[32]

Esquirol y sus alumnos libraron un combate contra la pena de muerte que contribuyó al nacimiento de la psiquiatría médico legal. Pero esta querella de "especialistas" también era de naturaleza científica. Revelaba cómo el modelo psicofisiológico, nacido de la Ilustración, se encontraba en dificultades dentro del saber psiquiátrico de la primera mitad del siglo XIX. En efecto, dos corrientes hostiles al ultracatolicismo se enfrentaron entre 1810 y 1838: la de los fisiologistas y la de los doctrinarios. Los primeros sostenían un punto de vista psicofisiológico, y, por lo tanto, una idea monista de la unidad de la vida mental dominada por la organización física. Representada por Broussais, Gall, Esquirol y Auguste Comte, esta corriente decía ser progresista y atea. La segunda, espiritualista y psicologista, se mostraba más conservadora y apuntaba a restaurar la doble autoridad del Estado y de la religión, preconizando el liberalismo económico. Encarnada por Théodore Jouffroy y Victor Cousin, se inspiraba en la filosofía alemana –Kant y Hegel– para afirmar que el espíritu es una realidad autónoma sin relación con el mundo físico y que debe ser explorado desde adentro por medio de la introspección.

Después de múltiples enfrentamientos, las dos corrientes terminaron por adoptar un "justo medio" que culminó con el voto de la ley de 1838. Para satisfacción de los psiquiatras fisiologistas, el loco evitaba la justicia; mientras que los doctrinarios también podían estar satisfechos, ya que la creación del asilo de Estado iba a permitir luchar contra el desorden social y corregir aquello que la escuela primaria (creada en 1833) no lograba evitar.

Privado de sus derechos ordinarios de ciudadano, el loco de Esquirol de 1838 ya no se parecía al alienado de Pinel. Separado

ahora de su familia, aislado y encerrado de por vida, estaba sometido al control de un poder psiquiátrico laicizado. Internar y aislar: éstas fueron entonces las dos figuras de la consolación y de la clasificación. El reino de esta nueva medicina mental había comenzado con la muerte de Esquirol y se extendió hasta 1960, fecha en la cual el asilo llegó a su fin con la generalización de medicamentos que permitieron reemplazar el chaleco de fuerza por el chaleco químico.

Por su parte, Jean-Martin Charcot, heredero de los fisiologistas, integró la histeria dentro del saber psiquiátrico e hizo de esta neurosis, de esta "media-locura", el paradigma de una nueva enfermedad finisecular que invadió el cuerpo de las mujeres y sembró la confusión en la identidad masculina. Del encuentro entre Charcot y Freud nació luego el psicoanálisis, nuevo modelo interpretativo del comportamiento humano para el siglo XX.

Al estudiar los principios de un saber psiquiátrico cuyo modelo había concluido en el momento mismo en que Foucault comenzaba a transitar por los senderos de la noche, y siete años después de que Louis Althusser viviera sus últimos avatares,[33] Jan Goldstein otorgaba una reflexión sobre el futuro. En efecto, ¿cómo no ver que las querellas del siglo XIX se repiten hoy en los debates encarnizados que oponen, por un lado, a los partidarios de la causalidad genética y de la psicofarmacología, y, por el otro, a los partidarios de la causalidad psíquica, con un telón de fondo que ya no es la monomanía o la histeria sino la depresión, forma última del malestar de la cultura occidental en el alba del año 2000?

Como todos los pensadores de envergadura –y más aún, como aquellos que nunca cedieron a la normalización–, Foucault fue odiado. Tanto como Sartre y Derrida, tanto como Althusser y Deleuze. Hemos visto que en Francia se lo acusó de nihilista, antidemocrático y heideggeriano, es decir, de nazi, como Heidegger. Más tarde se criticó su apoyo al régimen de los ayatolás porque en las calles de Teherán había sentido fascinación por el levantamiento de un pueblo que se revelaba contra un príncipe invocando el nombre de un santo, y esto lo había llevado a interrogarse acerca de la significación espiritual de una

“revolución” de un género nuevo[34] y acerca del apoyo incondicional que debía darse, o no, a la singularidad de este levantamiento.

En los Estados Unidos, donde su obra se estudiaba en muchas universidades,[35] Foucault fue considerado a menudo como un fascinante destructor de la moral civilizada. No sólo había salido en defensa de los homosexuales, en una época donde éstos eran considerados perversos y estaban penados por la ley, sino que había descubierto, en los bares y saunas de la costa californiana, una nueva experiencia de la sexualidad. La práctica del sadomasoquismo, decía en sustancia, es una creación y, por lo tanto, una subcultura, una nueva manera de utilizar el cuerpo como una fuente de placer. A esto también añadía la droga, con la condición de que su consumo no fuera alienante.

Como Foucault no sólo sostenía estos discursos –juzgados subversivos– de manera habitual, sino que también usaba camperas de cuero negro, no faltó mucho tiempo para que se lo tomara por un enfermo mental. Más tarde, se lo miró retroactivamente como una suerte de asesino, puesto que nunca había practicado el safe sex.[36] Sus acusadores se olvidaban de decir que, si entre 1981 y 1984 el sida era una enfermedad perceptible y ya identificable, todavía no se había definido con claridad cuál era su peligrosidad y sus modos de transmisión.[37] En la comunidad homosexual, que era la más afectada, había muchos que seguían negando su existencia. Hoy sabemos que Foucault sólo se dio cuenta muy tarde de que había contraído la enfermedad: “Creo que tengo sida”, había dicho a Georges Dumézil algunos meses antes de morir.[38]

Nueve años después, el autor de Historia de la locura fue transformado en un “caso patológico” por la pluma de James Miller, profesor de la New School for Social Research de Nueva York.

En su libro La pasión de Michel Foucault,[39] Miller recurrió al método psicobiográfico inspirado en las nuevas terapias del condicionamiento –fundadas en la violación de las conciencias–[40] para reconstruir, a su manera, el universo mental del filósofo y evaluar de más cerca los supuestos demonios que habían perturbado su psiquismo. Estaba convencido de que Foucault había contraído el sida en forma deliberada para poner en acto su pulsión de muerte, y de esto deducía que toda la obra foucaultiana estaba

habitada por una mística suicida cuyo origen se remontaba, según decía, a tres recuerdos llamados “traumáticos”, recogidos por el escritor Hervé Guibert cuando el filósofo agonizaba en el hospital de la Salpêtrière.[41]

El primero de estos “terribles dioramas” que traía Guibert mostraba al filósofo de niño en una sala del hospital de Poitiers, adonde lo había llevado su padre, que era cirujano, para que asistiera a una amputación. En la segunda confidencia, Foucault evocaba el caso de la secuestrada de Poitiers‡ y señalaba cómo se había impresionado al ver el patio trasero donde esta mujer había vivido encerrada; de niño había experimentado un terror que más tarde había desembocado en su gusto por las crónicas policiales. Por último, el tercer recuerdo que recogía Guibert se relacionaba con la amenaza que había representado para Foucault, durante la ocupación, la presencia en su escuela de un grupo de jóvenes parisinos que fueron mejores alumnos que él. Los había maldecido y odiado antes de verlos desaparecer, engullidos por la “solución final”.

Según Miller, Foucault se había sentido humillado por su padre luego de confrontarse con la amputación, al punto de perder su virilidad y sentirse fascinado de por vida por la abertura de los cadáveres y la contemplación de suplicios. De la misma manera, el espectáculo del colchón de paja de la secuestrada había dado origen a su gusto por los espacios cerrados, los laberintos y el encierro. En cuanto a sus celos de los jóvenes judíos exterminados por el nazismo, esta experiencia, según Miller, había provocado en Foucault la convicción de que había que combatir el fascismo no sólo como fenómeno histórico, sino como poder que determina, sin que nos demos cuenta, nuestros actos cotidianos. Entonces, afirmaba Miller, estas tres experiencias traumáticas reprimidas habían llevado a Foucault hacia los caminos tortuosos del culto de la muerte, única explicación de su pasión suicida y de su “deseo” de contagiarse de sida.

Nos sentimos confusos ante la estupidez de esta interpretación supuestamente freudiana de la vida y obra de Foucault, que no se basa más que en hipótesis extravagantes para llegar a una constatación muy corriente: el origen de todo libro siempre es una experiencia vivida por su autor.

Nazi, nihilista, antidemocrático e islamista para sus detractores franceses, gran contaminador sadomasoquista y caso patológico para algunos de sus comentadores estadounidenses (perseguidos hasta el delirio por sus propias obsesiones sexuales), el autor de Historia de la locura, diez años después de su muerte, se había convertido en uno de los filósofos franceses más leídos y admirados en el mundo, y también en Francia, pero al precio de ser considerado como el pensador más infame y perverso de la segunda mitad del siglo XX.[42]

La crítica de Jacques Derrida a Historia de la locura se inspiró en el cambio decisivo que efectuaba Foucault, pero no se situó en el terreno de la contabilidad de los "errores" o de la acusación de nihilismo. Derrida no sólo reivindicaba el carácter crítico de Foucault, también afirmaba la necesidad que tenía todo discurso crítico de reconocer su deuda con el objeto criticado. Señalaba que la conciencia del discípulo, cuando quiere dialogar con la del maestro, es siempre una conciencia desdichada. Y no esperó mucho para expresarse. Lo hizo en ocasión de una conferencia que llevaba el título de "Cogito e historia de la locura", pronunciada el 3 de marzo de 1963 en el Colegio de Filosofía.[43]

La polémica apuntaba al estatuto del cogito cartesiano en relación a la historia de la locura. Para Foucault, en Descartes podía distinguirse el ejercicio de la locura de la actividad del sueño. Sostenía que Descartes había excluido la locura del cogito, y que este decreto de exclusión, en cierto modo, anunciaba el decreto político del "gran encierro" (1656). Por el contrario, sostenía Foucault, el sueño, en sentido cartesiano, formaba parte de las virtualidades del sujeto, cuyas imágenes sensibles se volvían engañosas debido al acoso del genio maligno.

Así como Henri Gouhier se había negado a considerar la famosa frase de las Meditaciones ("Ésos son locos") como una expresión de ostracismo contra la locura, Derrida también se oponía a Foucault cuando éste atribuía al cogito un acto de encierro.

Allí donde Foucault hacía decir a Descartes "si el cogito no es loco, el hombre sí puede estarlo", Derrida respondía que, con el acto del

cogito, el pensamiento ya no debía temer a la locura porque "el cogito vale aunque yo esté loco". En consecuencia –decía Derrida–, en Descartes, la locura está incluida en el cogito y su fisura es interna a la razón. En cuanto al genio maligno, continuaba Derrida, Descartes sólo lo descartaba para ilustrar mejor el hecho de que el cogito permanecía verdadero, incluso en el contexto de un "enloquecimiento" generalizado. De esta manera, Derrida criticaba a Foucault el hecho de constituir un acontecimiento como si fuera una estructura: el ostracismo contra la locura no empezaba con el cogito sino con la victoria de Sócrates sobre los presocráticos. Para pensar la historia de la locura fuera de una totalidad estructural que amenazaba siempre con volverse totalitaria, era preciso mostrar que la separación entre razón y locura existía en la historia de la filosofía como presencia original que desbordaba ampliamente el sistema en el cual la había inscripto Foucault.

La posición de Derrida no apuntaba entonces a criticar a Foucault por la construcción de un campo de la locura ausente de los archivos, sino a una interpretación foucaultiana demasiado restrictiva –por ser demasiado estructural– del sistema de las separaciones. Ésta era la primera etapa de una crítica interna en la historia del estructuralismo francés,[44] con la que Derrida –como también Deleuze, pero por otras vías– quería deconstruir la utilización de los elementos de la lingüística saussuriana en las ciencias humanas, que estimaba dogmática. Desde el punto de vista historiográfico, Derrida se acercaba a la tesis de Ellenberger: la existencia de la locura es anterior al gesto de la edad clásica, donde se constituye como lo otro de la razón. Para Derrida, la exclusión era anterior al cogito y remontaba a Sócrates; para Ellenberger, la locura era un hecho de cultura.

El 3 de marzo de 1963, Foucault estaba presente en la sala donde Derrida daba su conferencia. Pero permaneció en silencio. Incluso en el momento de la publicación de La escritura y la diferencia, donde figuraba el texto, escribió a Derrida una carta entusiasta. La querella estalló más tarde, cuando Foucault redactó una respuesta en dos partes, que en 1972 integró en la reedición de Historia de la locura: "Perdón por responder tan tarde", decía a Derrida en la dedicatoria. La primera parte del texto era una larga discusión filosófica sobre el estatuto del cogito, la segunda parte era un

terrible ataque ad hóminem hacia el conjunto del método derridiano, reducido a una "textualización" y a una "pequeña pedagogía".

Los hombres no se vieron durante nueve años. En 1981, mientras daba un seminario con intelectuales disidentes en Praga, Derrida fue detenido y acusado por tráfico de drogas. Desde París, Foucault no tardó en sostenerlo y lanzó un llamamiento por radio a favor del filósofo detenido.[45]

Así, en la tormenta de esta lucha por la libertad, el filósofo de los senderos de la noche se reconcilió con el filósofo de la deconstrucción en el mismo momento en que sus detractores estigmatizaban la Historia de la locura como un monumento antidemocrático.[46]

No conocí a Michel Foucault, descubrí su obra con Las palabras y las cosas[47] en el verano de 1966. Este libro brillante, mordaz, escrito como una gran novela iniciática, planteaba a mi generación –la generación postsartreana, podríamos decir– una pregunta esencial: ¿cómo salir de la filosofía del compromiso sin volver a la monotonía de una vida fantasmal o a una gestión de las cosas de la existencia?

Comparado con Mein Kampf por un psicoanalista insensato,[48] luego criticado con violencia por aquellos que decían que Foucault atacaba los derechos humanos y que no era demasiado "demócrata", la obra volvía a poner sobre el tapete la enorme cuestión del humanismo que Sartre había planteado en los meses que siguieron a la Liberación, a través de su controversia con Heidegger.

En efecto, el 28 de octubre de 1945, Sartre había dado su famosa conferencia pública "El existencialismo es un humanismo",[49] donde difundía su teoría de la libertad a partir de las tesis enunciadas en El ser y la nada. En la misma línea, había abierto las columnas de Temps modernes para debatir sobre el compromiso nazi de Heidegger.[50] La pregunta que se hacían todos los participantes era la siguiente: ¿era imputable la posición de Heidegger a un error pasajero o era el resultado lógico de una orientación filosófica que, al poner en un sitio de honor el reencuentro del hombre con sus

raíces, había terminado por encontrar en el nazismo la doctrina de la salvación que convenía a su cuestionamiento?

Algunos sostenían que el compromiso heideggeriano sólo había sido un accidente que no influía en lo esencial de la obra del filósofo; otros, por el contrario, habían afirmado que las raíces de este compromiso eran las mismas que aquellas donde se había inspirado el nazismo.

Es sabido que Heidegger fue uno de los grandes propagandistas del "trabajo en dirección del Fürher" (Fürherprinzip), especialmente dentro de la Universidad.[51] Después de la Segunda Guerra Mundial, había encontrado un apoyo total en el filósofo francés Jean Beaufret, antiguo miembro de la Resistencia en la lucha contra el nazismo, y de esta manera pudo encubrir la amplitud de su adhesión al régimen. Así, en Francia, gracias a Beaufret, durante muchos años había quedado en el olvido la cuestión ya planteada pero no resuelta del compromiso heideggeriano con el régimen nazi. Es imposible negar, por cierto, la gran relación de la filosofía heideggeriana con el nazismo, pero no es posible reducir este pensamiento a la simple expresión de un breviario destinado a los oficiales de las SS.[52]

Lo cierto es que en su Carta sobre el humanismo,[53] Heidegger hacía de toda forma de humanismo, y más particularmente del existencialismo, una nueva metafísica del hombre moderno ahogado en la apatía de una existencia condicionada por la técnica y las ilusiones del progreso.

Foucault –como Althusser– fue acusado de un antihumanismo de otra naturaleza, aunque en Francia la polémica prolongaba el debate inaugurado por la querella entre Sartre y Heidegger. Se afirmaba que si la civilización más avanzada de Europa había sido capaz de implementar, en Auschwitz, una potencia de destrucción y de autodestrucción inigualada hasta hoy, esto significaba que lo inhumano –es decir, la pulsión de muerte– yacía en el corazón mismo del hombre, y no fuera de él, en lo más profundo de una animalidad improbable.

En consecuencia, el discurso humanista contenía en sí mismo los gérmenes de una posible aniquilación de sus propios valores.

El humanismo occidental, decía Lévi-Strauss en otra perspectiva, al aislar al hombre del resto de la creación, lo privó de una zona de protección. A partir del momento en que el hombre ya no conoce límites a su poder, termina por destruirse a sí mismo. Véanse los campos de exterminio, y, en otro plano –pero con trágicas consecuencias para toda la humanidad–, la polución.[54]

Para Foucault, como para Derrida y para Deleuze, no había que dejar de cuestionar los ideales de los derechos humanos, del humanismo y de la democracia, para descubrir mejor las huellas de una fuerza oscura –o de ese pequeño fascismo ordinario y encubierto que ya he evocado–[55] dentro de aquello mismo que se enunciaba como la expresión más refinada de la cultura occidental, y que constituía siempre una amenaza para su frágil equilibrio.

En Las palabras y las cosas, Foucault desplegaba una asombrosa erudición. Su tesis central permitía pensar la cuestión del destino humano en un mundo donde el hombre, por el avance de las ciencias biológicas, se había vuelto a la vez objeto de conocimiento y asesino de sí mismo.

Con su crítica del humanismo, Foucault renovaba el acto de la escuela de Fráncfort contra el pensamiento heideggeriano: inventar un pensamiento crítico que no sólo fuese capaz de analizar los mecanismos de poder que actúan sobre las sociedades industriales, sino también de implementar los medios para resistir a la biologización de las mentes, sin ceder a la resignación ni tampoco a un humanismo simplista basado en la buena conciencia y en la racionalidad.

Foucault, como Theodor Adorno y Max Horkheimer, que también se habían interrogado sobre los límites de la razón, pero de maneras diferentes, trataba de conmover el orden del mundo para hacer surgir, de su soberanía aparente, la parte oscura, el desorden, la heterogeneidad.[56]

Por esta razón tomó con resolución el camino de la aventura del

concepto e hizo de la conceptualidad, propia de las ciencias humanas, un objeto de pasión sobre el que se invitó a reflexionar de manera crítica a toda una generación, formada en la universidad laica y republicana. Al seguir el modelo de las ciencias biológicas, las ciencias humanas corrían el riesgo de reducir al hombre a un objeto que podía ser destruido. En esta perspectiva, Las palabras y las cosas era la continuación lógica de Historia de la locura:

La historia de la locura sería la historia del Otro, de aquello que para una cultura es a la vez interior y ajeno, por lo tanto, algo que hay que excluir (para conjurar su peligro interior), pero con el encierro (para reducir su alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo, de aquello que para una cultura está disperso y a la vez emparentado, y que, por lo tanto, debe ser distinguido con marcas y recogido en identidades.[57]

En esta perspectiva, Foucault acordaba un estatuto privilegiado al psicoanálisis, a la lingüística y a la etnología: ellos disuelven la noción de hombre, sostenía Foucault, sin pretender reconstituirlo como una pasividad observable. Ésta era la significación profunda de las últimas líneas de la obra, que fueron comprendidas por Sartre en particular, y por muchos otros, como un manifiesto reaccionario, hostil a toda forma de humanismo y de compromiso existencial: "entonces podemos apostar a que el hombre se desvanecería como un rostro de arena en el borde del mar".[58]

Con vigor, Canguilhem salió a defender a Foucault contra Sartre –a quien no perdonaba su actitud durante la ocupación ni tampoco su filosofía del sujeto–, recordando, como siempre lo hacía, que Cavaillès

había refutado de manera anticipada –con su participación en la historia trágicamente vivida hasta la muerte– el argumento de quienes intentan desacreditar el estructuralismo acusándolo de engendrar, entre otros crímenes, la pasividad ante lo cumplido.[59]

El homenaje al filósofo de los senderos de la noche que le rendía este antiguo miembro de la Resistencia, que fue el gran maestro francés de la historia de las ciencias, significaba que la pasión por el concepto que había abrazado Foucault era una de las maneras más fecundas de devolver el gusto por un pensamiento heroico a la generación intelectual de los años sesenta.

IV. LOUIS ALTHUSSER:

LA ESCENA DEL CRIMEN

Alfred Hitchcock filmaba las escenas de crimen como si fueran escenas de amor y las escenas de amor como si fueran escenas de crimen. De manera encarnizada, en cada película, el maestro del suspenso colocaba al espectador en una situación tanto más incómoda cuanto que lo convertía a veces en culpable de un crimen del que sólo había sido testigo virtual, y otras veces lo volvía protagonista de una relación carnal en la cual, por definición, no podía participar en modo alguno. Por su parte, los héroes hitchcockianos, víctimas o verdugos, príncipes encantados o cenicientas, espías o asesinos, están siempre prisioneros dentro de una lógica del pasaje al acto que los vuelve ajenos a sí mismos y desprovistos de consistencia psicológica. Cineasta del inconsciente, de la represión y del fetichismo, Hitchcock filmaba el sueño como si fuera una realidad y el deseo como una perversión: entre lo sublime y lo abyecto.

Por cierto, a primera vista puede parecer escandaloso comparar la autobiografía de Louis Althusser, El porvenir es largo,[1] con una narración hitchcockiana. Y sin embargo, al leerla, uno tiene la misma impresión de lo siniestro que con las películas North By Northwest [Con la muerte en los talones, en España; Intriga internacional, en América Latina], Psycho [Psicosis] o Marnie [Marni, la ladrona].

En 1985, el filósofo tomó la decisión de reconstituir él mismo, por escrito, la escena del crimen de su mujer Hélène Rytmann,[2] después de conocer –por un artículo en el periódico Le Monde, escrito por la periodista Claude Sarraute– la historia de Issei Sagawa, el criminal japonés que había descuartizado a una joven holandesa y había devorado su cuerpo. En Francia fue considerado en estado de

demencia en el momento de los hechos, y se lo sobreseyó en virtud del artículo 64 del Código Penal;[3] debió seguir un tratamiento psiquiátrico antes de regresar a su país, donde, por extraño que parezca, fue liberado y declarado "normal", es decir, responsable de sus actos. Pero en lugar de ser juzgado, como reclamaban los desdichados padres de la víctima, recuperó la libertad. Hizo una carrera como actor de películas pornográficas y fue autor de best-sellers. Con respecto al crimen, explicó que la joven no había sufrido al ser asesinada, y que la antropofagia era un acto de amor. Más tarde, Sagawa fue considerado un verdadero experto en materia criminal, y la prensa lo consultaba sin cesar para que diera su opinión autorizada en cuanto crimen se cometía.

En su artículo, Claude Sarraute asimilaba con perfidia el caso de Sagawa al de Althusser. La periodista decía: "Nosotros, en los medios, en cuanto vemos un nombre de prestigio involucrado en un juicio jugoso –Althusser, Thibault d'Orléans– hacemos una montaña. ¿La víctima? No merece más de tres líneas. La vedette es el culpable".[4]

La autora de este texto malintencionado señalaba con razón, y seguramente sin darse cuenta, que en los grandes procesos criminales el culpable es necesariamente el héroe, puesto que recibe la intimación de rendir cuentas a la justicia y a las víctimas. Un culpable que elude a la justicia sin que lo declaren loco no puede ser un héroe. Por esto, en las sociedades con estado de derecho, es posible para un criminal escoger entre la impunidad que lo condena al anonimato perpetuo –es decir, a un destino de abyecciones, huidas y cobardía– y el enfrentamiento con la ley, que lo hace autor de su acto, es decir, un sujeto de derecho. Solamente pagando este precio, aunque se trate del peor de los criminales, puede reconciliarse con su destino.

Pero Claude Sarraute olvidaba que el "caso" de Sagawa no se parecía de ningún modo al de Althusser. El primero, declarado irresponsable, era culpable, sin embargo, de un acto criminal por el cual había tenido que cumplir con un encierro psiquiátrico, y con un tratamiento. Según la ley francesa, se trataba de un culpable que no era responsable de sus actos, es decir, de un sujeto considerado enfermo mental. Pero al regresar a su país, en lugar de ser tratado

como tal, por el contrario, se lo declaró responsable de sus actos y fue liberado sin juicio alguno, lo que es una verdadera aberración. De esta manera, no era el héroe de un acto criminal que lo habría hecho acceder a su destino según la lógica de la condena seguida de encarcelamiento, sino un personaje culpable, irresponsable, responsable y perverso a la vez. Culpable e irresponsable de un crimen que había quedado impune; responsable del mismo crimen por la actitud que tuvieron los jueces japoneses al declararlo "normal", pues lo habían autorizado a convertirse en un personaje mediático; perverso por haber recibido de facto la habilitación por parte de la opinión pública para desempeñar el papel de experto en criminología. Declarado loco, Sagawa podía escapar de la Justicia, pero como se concluyó que no lo estaba, debió haber sido juzgado.

En esta historia, la justicia japonesa era la culpable de un verdadero crimen porque había autorizado a un criminal no sólo a eludir legalmente toda sanción, sino a transformar su acto en una iniciación al saber psiquiátrico.

Como es comprensible, la evocación de esta historia aterrorizaba a Althusser. Y puedo decir, porque fui testigo, que esta amalgama lo hacía sufrir mucho. En efecto, se lo comparaba con un criminal que había logrado eludir la justicia humana mediante una parodia de sí misma, un criminal cuyo destino había sido radicalmente opuesto al suyo. Es cierto, el japonés antropófago había quedado en libertad, igual que el filósofo. Pero el primero, tras haber sido declarado "normal", había vuelto irrisoria la gravedad de su acto, al que convertía en un monstruoso testimonio de amor; mientras que el segundo, declarado enfermo mental por los expertos, nunca había podido reivindicar la plena responsabilidad psíquica y jurídica de un acto por el cual, no obstante, se había declarado y sentido culpable. En 1985, Althusser sufría porque había sido expoliado de su acto, ya que no podía ir a juicio en virtud de una ley que afirmaba que "no hay ni crimen ni delito cuando el detenido estaba en estado de demencia en el momento de los hechos".

El artículo 64 había sido introducido en 1810 en el Código Penal, y desde 1938 se había mantenido vigente a pesar de muchos intentos de reforma. Este artículo, que recién se modificó en 1992, había salvado de la pena de muerte a los criminales declarados locos. Con

respecto a esto, como pretendieron los grandes alienistas de la tradición de Esquirol, había tenido el mérito de marcar una etapa decisiva en la larga historia del abolicionismo.

En noviembre de 1980, cuando Louis Althusser estranguló a su mujer, aún no se había abolido la pena de muerte en Francia, pero el artículo 64 ya era criticado por caduco, puesto que quitaba al acusado el derecho a la palabra, cualquiera hubiera sido el contenido de su confesión.

Dicho de otra manera, por medio de este artículo, cualquier acusado calificado de loco también podía ser considerado no responsable de un acto que había cometido, pero que quedaba anulado jurídicamente, y ser declarado no punible dado que el acto carecía de existencia jurídica. Por último, podía beneficiarse con un sobreseimiento de manera automática, lo cual no sólo tenía la consecuencia de borrar la historia de su crimen de la memoria de los hombres, sino que también lo convertía en un no sujeto de derecho, es decir, en un "desaparecido": [5]

para la opinión de la calle, que una cierta prensa cultiva sin distinguir jamás la "locura", con sus estados agudos pero pasajeros, de la "enfermedad mental", que es un destino, se tiene de entrada al loco por enfermo mental, y quien dice enfermo mental entiende evidentemente enfermo perpetuo y, como consecuencia, internable e internado de por vida: Lebenstodt, como bien dice la prensa alemana.[6]

Durante doce años no se había conocido, ni explicado, ni contado, ni siquiera interpretado, la escena del crimen, que había tenido lugar el 17 de noviembre de 1980 en el apartamento de la Escuela Normal Superior (ENS) de la calle Ulm y que había sido atribuida al filósofo desde hacía muchos años. Antes de la publicación póstuma de El porvenir es largo, en 1992, nadie sabía cómo había ocurrido el pasaje al acto. Enterrada en los archivos de la administración hospitalaria, la escena del crimen había sido aniquilada, borrada, olvidada, reprimida, a medida que su autor, luego de haber sido

celebrado o detestado en todo el mundo, accedía a una vida de fantasma.

El público y la prensa sólo conocieron las conclusiones de la autopsia y del peritaje psiquiátrico. Así se supo que Hélène Rytmann había muerto como consecuencia de un estrangulamiento con fractura de laringe y ruptura de las dos cuerdas vocales, sin ninguna huella exterior visible. Y más tarde se supo también que tres peritos psiquiatras (Serge Brion, Alain Diederichs, Roger Ropert) se habían pronunciado a favor de la aplicación del artículo 64, considerando que el "uxoricidio por estrangulamiento manual había sido cometido sin otra violencia adicional, en ocasión de un episodio onírico iatrógeno complicado con una depresión melancólica".

La mayoría de los periodistas de la prensa intelectual, en lugar de recurrir a estas expresiones, señalaron con sobriedad que el filósofo padecía una psicosis maníaco-depresiva, y que durante una crisis de melancolía aguda, sin darse cuenta siquiera, había matado a su mujer.[7] Hubo algunos que no dudaron en transformar esta tragedia en el envite para un combate contra aquel que, según afirmaban, no sólo había dado pruebas de una verdadera ignominia sino que también era un peligro para la civilización.

Es cierto que nadie llegó tan lejos como el cronista del periódico Minute cuando anunció de manera triunfal que

el "anormal superior" representa, él solo, una síntesis sorprendente del comunismo […] que comenzó entre las brumas de la filosofía para terminar en la sordidez del Gran Guiñol […]. Debió habérsele prohibido la docencia, de no haber sido intocable por ser comunista.[8]

Con más sutileza aparente, pero de manera mucho más perversa, Dominique Jamet imaginaba una "conspiración" urdida por el Partido Comunista francés y por algunos intelectuales para evitar a Louis Althusser, calificado de asesino, las molestias de un

interrogatorio policial. Así, decía en sustancia, los furiosos partidarios de la igualdad lograron que se restablecieran en Francia algunos privilegios dignos de la antigua aristocracia:

el asesino no es un quídam, no es un recién llegado, no es un cualquiera. Es un ex alumno de la Escuela Normal Superior –el lugar del crimen, allí donde fue secretario general–, un conocido teórico del marxismo, miembro eminente del Partido Comunista, autor de varias obras de autoridad; también es un miembro de gran importancia dentro del establishment intelectual francés. Está del lado de los poderosos […]. Entonces, amigos, médicos, funcionarios influyentes organizan una conspiración que apunta a evitar al filósofo los problemas, los tormentos y las humillaciones reservados a sus semejantes en su situación […]. Lo suben a un auto, lo apartan de la policía –muy blanda, muy lenta–, también lo habrían apartado de la prensa si hubiesen podido, y esto casi ocurrió […]. Habría que creer que nada ha cambiado desde la época en que el duque de Choiseul-Praslin asesinó a su mujer, si no fuera por los intelectuales que han venido a engrosar las filas de estos aristócratas cuyas nobles cabezas –fuera de los períodos revolucionarios– nunca vemos como adorno de ningún farol.[9]*

Entre los intelectuales que Dominique Jamet señalaba de manera implícita como los conspiradores y cómplices de un complot comunista, se encontraban, en primer lugar, Régis Debray, Étienne Balibar y Jacques Derrida, quienes, con el doctor Pierre Étienne y Jean Bousquet,[10] se encargaron de la internación de Althusser en el hospital Sainte-Anne. Por su pasado, el filósofo fue internado directamente en un servicio psiquiátrico sin haber estado detenido en los locales de la policía. No tuvo que permanecer desnudo durante veinticuatro horas dentro de una habitación reforzada, con un simple colchón en el suelo como todo equipamiento. Tampoco tuvo que pasar por un interrogatorio por el simple hecho de haber confesado el crimen, y por haber sido el único que en tales circunstancias había podido cometerlo.

Éste era, pues, el “privilegio” con el que había sido beneficiado, que

también encolerizó a Roger Peyrefitte, ministro de Justicia y ex alumno de la Escuela Normal Superior; éste, oponiéndose a la opinión de los psiquiatras, pretendía que fuera tratado como un criminal ordinario, e incluso como un asesino, no pasible del artículo 64. Seguramente, tanto el ministro como el periodista ignoraban hasta qué punto el filósofo hubiera preferido responder por su acto ante una sala de lo criminal, y correr el riesgo de que se le aplicara la pena de muerte, antes que los peritos psiquiátricos lo desposeyeran de su palabra, de su historia y de su acción.

En realidad, el discurso populista y vengativo de aquel momento (cuya característica principal, que consistió en ponerse en contra de las elites y de los intelectuales, aún seguía vigente años más tarde)[11] estaba en todas partes, lo cual significaba que el homicidio de Althusser, para un tipo de opinión dominado por el odio hacia las conciencias rebeldes, era la parte visible de otro homicidio mucho más espantoso que desde hacía decenios había sido perpetrado por los comunistas de todos los países del mundo, responsables de los crímenes del estalinismo y, por consiguiente, absolutamente culpables de haberlos ocultado en nombre de un ideal revolucionario que, de hecho, sólo apuntaba a matar las libertades democráticas.

Señalado como el último gran pensador del marxismo, Althusser era considerado como aquel que, entre 1960 y 1975, dentro de un partido detestable, había dado a la elite intelectual de la calle Ulm el gusto por un compromiso revolucionario fundado en una filosofía del concepto. Y, lo que era peor según sus detractores, Althusser había inscripto el marxismo –junto al comunismo– dentro de la filosofía.[12] Por esta razón se lo consideraba como un triple criminal. En primer lugar, porque había legitimado filosóficamente un pensamiento al que se atribuía la responsabilidad del gulag. En segundo lugar, porque después de haber criticado el estalinismo, se había atrevido a considerar la Revolución Cultural china como un acontecimiento capaz de subvertir tanto la sociedad burguesa como el socialismo estalinista.[13] Y en tercer lugar, se decía que había pervertido a la elite de la juventud francesa introduciendo el culto de una ideología criminal en el corazón de una de las más bellas instituciones de la República. No era sorprendente, entonces, que una aventura tan desastrosa haya sido orquestada por un enfermo

mental para traducirse luego en un acto criminal.

Después de noviembre de 1980, había que olvidarse de Althusser, olvidar su filosofía homicida,[14] olvidar el acto que lo había llevado al infierno de la sinrazón. Y esta exhortación suponía también que había que olvidar o reprimir todo aquello que la enseñanza del filósofo había aportado a una generación que, después de haber sido marcada por el compromiso anticolonialista de Sartre, se había dirigido al marxismo para reconsiderarlo con rigor y buscar en él otra cosa que una pura y simple adhesión al socialismo soviético que había terminado por crear el gulag, como todos sabían y admitían.

Como Sartre, Althusser había sabido pensar en contra de sí mismo, en contra de este socialismo real del cual había pretendido ser heredero, con lo que esto tenía de positivo y de negativo, luego de dejar atrás su juventud católica. A riesgo de extraviarse, de hacer el ridículo a veces o de promover el escándalo, no dejaba de inscribir los textos de Lenin o de Mao Tsé-tung dentro de la tradición de una conceptualidad filosófica que reivindicaba tanto a Canguilhem como a Gaston Bachelard, a Spinoza como a Hegel, a Montesquieu como a Freud.

En cierta medida, era el precio que había que pagar para tratar de demostrar que el marxismo quizás podía ser otra cosa que la repetición de los dogmas que los partidos comunistas transmitían hasta el hartazgo; otra cosa que el nazismo, con el que se lo comparaba siempre, olvidando que los dos sistemas totalitarios no tenían el mismo origen, ni los mismos proyectos, ni la misma organización. El estalinismo era el resultado de la desviación de un ideal de progreso y de igualdad (el comunismo), mientras que el nazismo no había sido más que la puesta en práctica de una intención genocida fundada en el culto de la raza y de la sangre. Sobre este punto, observemos que la desviación de un ideal para convertirlo en su contrario reviste siempre mayor gravedad y es más difícil de combatir que la realización de un proyecto que nunca tuvo otro objetivo que el del crimen masivo, pues esta desviación no sólo destruye el cuerpo de los hombres, también acaba con el sueño y el imaginario humanos. Desde este punto de vista, podemos decir que el gulag es peor que la Shoá.

Althusser preconizaba la autonomía de la teoría marxista, que quería transformar en una ciencia de la política articulada con el principio del materialismo dialéctico. Por esta razón, distinguía esta teoría de una filosofía de la conciencia fundada en el sujeto. Filósofo del marxismo antes que filósofo marxista, señalaba que la práctica revolucionaria, y, por consiguiente, el compromiso subjetivo, era irreductible a la conciencia de sí. De ahí su crítica al humanismo clásico. De ahí su valorización de un "antihumanismo teórico" y de una concepción de la historia como un "proceso sin sujeto ni fin". Como Canguilhem y Foucault, apoyándose en una teoría del inconsciente freudiano revisada por Lacan, fustigaba todas las formas de la psicología del comportamiento, y señalaba que la práctica política sólo cobraba sentido como expresión de una filosofía del concepto capaz de separarse de la metafísica especulativa para convertirse, por medio del combate, en el instrumento de la lucha de clase en la teoría.

Sin haber sido heideggeriano en sentido estricto, y recusando el enfoque de un Jean Beaufret, Althusser se apoyaba entonces contra el existencialismo sartreano, en la conceptualidad que se desprendía de la Carta sobre el humanismo. A través del antihumanismo teórico y del rechazo de una intrusión de la subjetividad en la historia, para Althusser se trataba de excluir cualquier forma de experiencia psicológica del compromiso político, y de mostrar una vez más la superioridad que tenía en este campo la filosofía del concepto sobre la filosofía de la conciencia. Corriendo el riesgo, como veremos, de aniquilar la noción misma de sujeto y de ahogarla en una estructura lógica de tipo totalitario.

A través de su amigo Jacques Martin, filósofo y alumno de la ENS, Althusser había descubierto las obras de Cavaillès y de Canguilhem, las cuales lo llevaron a dar a conocer su lectura de la obra de Marx, y a efectuar así la unión entre una filosofía del concepto y una filosofía del compromiso. También a través de Martin había conocido a Foucault, a quien orientó en sus trabajos dentro de la ENS y con quien entabló un vínculo fundado en una pertenencia común a la historia de la locura. A Jacques Martin le dedicó su Pour Marx [Por Marx], aunque no pudo evitar que se quitara la vida: "era un homosexual dolorido pero cálido en la distancia de su esquizofrenia latente que se había convertido en un amigo

incomparable […]. Michel Foucault lo quería tanto como yo”.[15]

Al conocer Historia de la locura y más tarde El nacimiento de la clínica, Althusser comprendió que en la trama de estos libros brillantes yacía una verdadera línea de pensamiento a la cual quería adherir para crear conceptos capaces de convertir el marxismo en una teoría de la historia. Y había encontrado también, en la lengua crepuscular del filósofo, una suerte de cogitación que lo había obligado a confrontarse filosóficamente con la realidad de su propia melancolía, con esa realidad que se le escapaba sin cesar y lo convertía en náufrago de la razón. Pues el futuro filósofo del marxismo era, en primer lugar y ante todo, un filósofo melancólico, un filósofo que había cambiado el nombre de su melancolía, ocultada detrás de otras enfermedades,[16] o incluso extirpada del discurso de la psiquiatría. En septiembre de 1962 escribió a Franca Madiona: “Terminé de leer este libro asombroso, sorprendente, genial, un revoltijo y sin embargo una luz, lleno de imágenes y de rayos, de huellas nocturnas y de estallidos de alba, este libro crepuscular como Nietzsche pero luminoso como una ecuación”.[17]

Durante el año lectivo de 1962-1963, Althusser organizó un seminario dedicado al estructuralismo para sus alumnos de la ENS; él mismo se hizo cargo de la ponencia sobre la Historia de la locura.[18]

Ya se había enfrentado con el encierro antes de entrar en el ciclo infernal de las internaciones psiquiátricas. Después de haber sido alumno en clase de khâgne† de Jean Guitton, en Lyon, Althusser hubiera debido ingresar en la ENS en 1939, a los 21 años. Pero esto no ocurrió, ya que fue movilizado como oficial alumno a orillas del Loira. Luego fue trasladado a Vannes, y más tarde cayó prisionero del ejército alemán. Pasó cinco años de cautiverio en el Stalag‡ XA cerca de Schleswig, sin haber elegido ningún tipo de compromiso. Después de la guerra, que tan determinante había sido para la generación filosófica a la que pertenecía, y de la que él sólo había conocido el rostro más absurdo y glacial, Althusser ya era prisionero de una tormenta interior. Sin llegar a ser sospechoso de colaborar con el enemigo, carecía tanto de gloria como de heroísmo.[19] Durante este cautiverio, vivido como una humillación y marcado por episodios melancólicos, renunció a su catolicismo

integral de inspiración realista para incorporarse en las filas del Partido Comunista francés, el partido de los fusilados: “fue en el campo donde oí por primera vez hablar del marxismo a un abogado parisiense de paso, y que allí conocí a un comunista, solamente a uno”.[20]

Durante los años sesenta, Althusser inició un trabajo de consolidación de la teoría del movimiento comunista. Por esta razón, sus dos obras mayores –Por Marx y Para leer El Capital–[21] fueron traducidas en muchos países ni bien aparecieron. Muy apreciado por sus alumnos de la ENS, el filósofo del marxismo se había convertido, para los militantes del movimiento comunista internacional, no tanto en un jefe político que recita dogmas y eslóganes sino en un nuevo Marx con un destino mesiánico. Dueño de una enseñanza rigurosa y colectiva, el hombre de la calle de Ulm se había adjudicado la tarea de despertar el alma del mundo.

Pero como este gran llamado a la rebelión de las conciencias ocurría cuando el comunismo ya había comenzado su proceso interno de descomposición, la palabra althusseriana parecía condenarse a sí misma, a veces, a ser una regresión hacia una brillante actividad teórica, y, otras veces a no ser más que el resultado de un largo lamento melancólico. Esta palabra, entonces, fue a la vez incandescente y transitoria, como si aun antes de haber podido encarnarse en el curso de la historia o de haber tenido tiempo para fabricarse una herencia, ya hubiera estado golpeada por el silencio de la memoria y la vacuidad de la muerte.

Como es sabido, todos los grandes sistemas filosóficos del siglo XIX fueron construidos como tragedias griegas porque nacieron del gran teatro de la Revolución de 1789. Si en 1808 Napoleón había podido afirmar ante Goethe que la política sería en el futuro el destino del hombre europeo, esto significaba que desde entonces lo trágico ya no se expresaba en la confrontación entre los dioses y los hombres, sino en la acción por la cual el hombre mismo, sucediendo a dioses y monarcas, tomaba en sus manos su propia historia y la historia de los pueblos.

Heredero de los sistemas cuyos dogmas quería demoler, Althusser había intentado pensar el comunismo de la segunda mitad del siglo XX como la reactualización posible de un heroísmo revolucionario

cuyo nuevo gran teatro sería la filosofía; un teatro del cuerpo, del inconsciente y de la desmesura; un teatro de lo real y del movimiento. Y preconizaba que, para lograrlo, esta filosofía tenía que ser capaz de "renunciar a sus ensoñaciones ideológicas para pasar al estudio de la realidad misma".[22] Dijo Jacques Derrida:

Lo que más me gusta de él, sin duda porque era él, lo que me fascinó y que otros conocieron mejor y de tanto más cerca que yo, fue su sentido y su gusto por la grandeza, por cierta grandeza, por el gran teatro de la tragedia política, ahí donde la desmesura compromete, desorienta o rompe sin piedad el cuerpo privado de sus actores.[23]

Este sentido de la teatralidad era para él una manera de renovar el gesto de Karl Marx, quien, al redactar los Manuscritos de economía y filosofía, de 1844, y al leer las obras de Ludwig Feuerbach, el futuro teórico del capitalismo, se había alejado de la filosofía hegeliana para pasar de una concepción abstracta del movimiento de la historia a un compromiso revolucionario. Había dicho: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, ahora se trata de transformarlo".[24]

Después del cierre de la instrucción, el juez Guy Joly pronunció un sobreseimiento que fue seguido de la entrega de una orden de internación tomada por la prefectura de policía. Louis Althusser perdió entonces todos sus derechos de ciudadano. A continuación, fue jubilado de oficio, mientras que la administración pedía a sus allegados que vaciaran el apartamento que ocupaba en la ENS desde su regreso del cautiverio: la planta baja, en el ángulo sudoeste del edificio principal, en frente de la enfermería donde residía su amigo, el doctor Pierre Étienne. En junio de 1980 dejó el hospital Sainte-Anne y fue trasladado a la clínica de l´Eau Vive en Soisy-sur-Seine, que conocía bien, y en julio de 1983 se instaló en París, en un apartamento situado en la calle Lucien Leuwen.

Durante diez años, entre la fecha del crimen y la de su muerte, el 22 de octubre de 1990, Louis Althusser vivió una extraña vida, la de un espectro o un muerto vivo, la vida de un hombre transformado en lo otro de sí mismo –tenebroso héroe de un crimen investigado, autopsiado, reducido al enunciado de un informe ininteligible– sin haber podido acceder siquiera a la significación psiquiátrica de su acto y sin haber atravesado aún las puertas del reino de las sombras. Imagen negativa y trágica de aquel concepto de proceso sin sujeto que él mismo había forjado para definir el lugar de la subjetividad en la historia.

Y además, la historia misma del comunismo expresaba el desastre que había quebrado su vida. Así fue que asistió como un espectador mudo a la implosión de la Unión Soviética, al desmantelamiento de su imperio y a la lenta erosión de las instituciones que, durante sesenta años y a pesar de los crímenes del estalinismo, dieron a las clases trabajadoras de los países democráticos un ideal de dignidad, una utopía, un sueño, una fe. Y también una cultura. En estas condiciones, ni el marxismo ni los partidos que habían encarnado este ideal parecían tener futuro.

Después de la publicación del artículo de Claude Sarraute, que lo transformaba en un japonés antropófago, Althusser comenzó a pensar en "reaparecer en la escena pública".[25] Pero sabía que para cumplir con esto debía confrontarse con el acto que lo había convertido en un criminal sin nombre y sin voz. Había que instruir el juicio que no había tenido lugar con una narración. Había que poner por escrito la terrible escena del crimen que no dejaba de describir a sus allegados, utilizando siempre las mismas palabras, evocando siempre los mismos recuerdos, el mismo enigma:

En una crisis de confusión mental maté a la mujer que era para mí todo en el mundo, que me amaba al punto de no desear más que morir a falta de poder vivir, y sin dudas, en mi confusión y en mi inconsciencia, le "hice ese favor" del cual no se defendió, sino que terminó muerta.[26]

Hasta que esta escena, narrada cientos de veces, no estuvo escrita, el nombre de Althusser y la significación de su obra filosófica siguieron siendo objeto de una completa censura. Era necesario, pues, hacer pública la escena, esto es, convertirla en una obra, con el fin de evitar que fuera reproducida, contada, diseminada, falsificada, interpretada sin cesar por infinitos testigos –o no testigos– que ante la ausencia de huellas y de archivos no hubieran vacilado en tomar el lugar del autor del crimen para hablar en su nombre.

En 1983, Philippe Sollers fue el primero en apropiarse de la escena y describió largamente la estrangulación en una novela, Mujeres.[27] Comparando la locura del último Lacan con la de Althusser, el narrador de Sollers lo describía como un personaje abyecto, obsesionado por el odio a las mujeres, y más aún por la aversión inconsciente hacia Hélène: "Pequeña forma seca con boina, mayor que él, estilo maestra. Extraordinariamente antipática". Temblando de miedo frente a ella, porque nunca había dejado de hostigarlo con su intransigencia –ella, la militante comunista y miembro de la Resistencia contra los nazis–, él había terminado por estrangularla con un echarpe, sabiendo lo que hacía, teniendo plena conciencia de ello.

Ella le envenenaba la vida… Él no la dejaba respirar… Él la asfixió… Una noche… Hacía tanto que lo venía pensando, seguramente […]. Toma un echarpe, se acerca sin hacer ruido a esta mujer dormida a la que, finalmente, tanto debe; esta mujer que lo soportó, ayudó, alentó y cuidó en su neurosis… Pero que también, poco a poco, había ido transformándose en el espejo sarcástico de su derrota, de su fracaso, de su culpabilidad sin razón.[28]

El juicio del narrador se añadía a esta descripción de una estrangulación debidamente premeditada por un filósofo asesino. El crimen de Lutz, decía el narrador, se parecía en su oposición al de

El imperio de los sentidos (la película de Nagisa Oshima, de 1976): "Donde vemos a la puta insaciable arriba de su compañero consintiente, mientras lo va estrangulando de a poco en el momento indefinidamente prolongado del orgasmo… Para luego castrarlo".[29]

Dos años después de que Sollers transformara a Althusser en un perverso sexual que parecía salido del imaginario psiquiátrico de un Krafft-Ebing, Jean Guitton lo convirtía en un monje místico, más cerca de un católico partidario del mariscal Pétain que de un comunista tocado por la filosofía. En una entrevista publicada en 1985, el académico recordaba que el filósofo había sido su alumno en 1938, en el curso preparatorio para la ENS. Guitton recordaba que en esa época Althusser quería ser trapense, y que "su mujer, que se parecía a la Madre Teresa, era una mística pura del comunismo". Y agregaba:

Pienso sinceramente que mató a su mujer por amor hacia ella. Es un crimen de amor místico. ¿Hay mucha distancia entre un criminal y un santo? […] No debo defenderlo sino ayudarlo en lo más profundo de su desesperación […]. Después de enterarme de su crimen, fui a verlo varias veces al hospital SainteAnne, también hice lo posible para que fuera trasladado a otro establecimiento y […] para que la justicia lo considere como un loco y no como un criminal.

Guitton declaraba que, como Althusser, había pasado los años de la guerra en cautiverio, feliz por ello –"lo acepté con total consentimiento"–, y decía también que estaba orgulloso de haber permanecido desde entonces "abiertamente fiel al Mariscal Pétain".[30]

En 1988, Régis Debray dio una descripción más bien sobria de la escena del crimen, comparándola con un suicidio altruista: "La asfixió con una almohada para salvarla de la angustia que lo asfixiaba. Hermosa prueba de amor […] poder salvar su pellejo sacrificándose por el otro, arriesgándose a asumir todo el dolor de estar vivo".[31]

En aquella época, Althusser ya había redactado su autobiografía. En varias ocasiones había manifestado su deseo de publicarla y había mostrado el manuscrito a algunos allegados. Sin embargo, nunca se decidió a entregarlo a un editor con el fin de considerar su publicación, lo que significaba que, contrariamente a lo que afirmaba, prefería seguir habitando el reino de los muertos antes que reaparecer en el de los vivos. Por esta razón escribió la escena del crimen como el prefacio póstumo de un relato de ultratumba, con el cual el narrador trataba de reconstruir para la posteridad los elementos de una historia singular destinada al desastre.[32] Se puede además suponer que, al relatar así su trayectoria desde su muerte, Althusser evitaba confrontarse con todos los comentarios que ella no habría dejado de suscitar.

En una confidencia a André Malraux, Charles de Gaulle trazaba una oposición entre la noción maquiavélica de fortuna –el momento oportuno, en el sentido del kairós griego– y la idea de un tiempo largo; señalaba que, tanto en la política como en la guerra, siempre hacía falta saber actuar en el momento adecuado, bajo pena de proyectarse en la larga duración de un porvenir eterno, de un porvenir largo. Al transformar esta última frase en el título de su libro, Althusser situaba su relato bajo el signo del tiempo eterno, que pendía, podría decirse, de la larga duración de la muerte: el tiempo del duelo interminable, el tiempo de la melancolía. Así podía expresar al mismo tiempo que siempre había estado en el duelo de sí mismo, de su propia muerte, por intermedio de su madre y de su mujer, y también que la redacción de su autobiografía iba a ser capaz de abrirle un porvenir radiante, el de la inmersión casi inminente en el tiempo eterno de la muerte:

Entonces, la vida puede aún, a pesar de sus dramas, ser bella. Tengo 67 años, pero al fin me siento, yo que no tuve juventud porque no fui querido por mí mismo, me siento joven como nunca, incluso si la historia debe acabarse pronto.

Sí, el porvenir es largo.[33]

Tanto en un caso como en otro, la escena del crimen debe quedar como puro acontecimiento, más allá de la vida, más allá de la muerte, incluso más allá de este círculo infinito que borra las fronteras entre el mundo de los vivos y el reino de los muertos.

A pesar de sus denegaciones, estaba convencido de que este acto había quebrado de manera definitiva la continuación de su reflexión teórica; entonces prefirió no tener que enfrentarse en vida con un segundo entierro que, otra vez, lo habría privado del derecho a la palabra. Y al escribir esta escena para la posteridad, y no para redimirse en vida de una responsabilidad asumida fuera de la justicia de los hombres, terminó castigándose solo –como el héroe de una tragedia– por el crimen que había cometido. Última manera de hacerse cargo de su destino filosófico.

Señalemos que, para alcanzar su significación ontológica y encarnar al mismo tiempo lo real de un acto cuya verdad había escapado a todos los comentadores, la escena del crimen sólo podía escribirse una vez, y únicamente por la mano de su autor, transformado en un narrador muerto. Sólo a este precio podía adquirir el valor de un verdadero archivo, es decir, el valor de una huella, de una prueba, de un testimonio capaz de garantizar que el acto criminal había ocurrido de verdad y que quien se acusaba de aquél era su autor.

Tal y como he conservado el recuerdo intacto y preciso hasta sus mínimos detalles, grabado en mí a través de todas mis pruebas y para siempre, entre dos noches, aquella de la que salía sin saber cuál era, y aquella en la que entraría, ya diré cuándo y cómo: he aquí la escena del homicidio tal y como lo viví […].

Frente a mí: Hélène, tumbada de espaldas, también en bata.

Sus caderas reposan sobre el borde de la cama, las piernas abandonadas sobre la moqueta del suelo.

Arrodillado muy cerca de ella, inclinado sobre su cuerpo, estoy dándole un masaje en el cuello. A menudo le doy masajes en silencio, en la nuca, la espalda y los riñones: aprendí la técnica de un camarada de cautiverio, el amigo Clerc, un futbolista

profesional, experto en todo.

Pero en esta ocasión, el masaje es en la parte delantera de su cuello. Apoyo los dos pulgares en el hueco de la carne que bordea lo alto del esternón y voy llegando lentamente, un pulgar hacia la derecha, otro un poco sesgado hacia la izquierda, hasta la zona más dura encima de las orejas. El masaje es en V. Siento una gran fatiga muscular en los antebrazos: es verdad, dar masajes siempre me produce dolor en el antebrazo.

La cara de Hélène está inmóvil y serena, sus ojos abiertos, miran el techo.

Y, de repente, me sacude el terror: sus ojos están interminablemente fijos, y sobre todo, la punta de la lengua reposa, insólita y apacible, entre sus dientes y labios.

Ciertamente, ya había visto muertos, pero en mi vida había visto el rostro de una estrangulada. Y, no obstante, sé que es una estrangulada. Pero, ¿cómo? Me levanto y grito: ¡He estrangulado a Hélène![34]

Cuando leemos esta escena, nos sorprende enseguida la simplicidad con la que el narrador cuenta el homicidio, y cómo toma conciencia del horror de su acto cuando su realidad parece escapársele. Mató sin saber que mataba y sin que la víctima haya proferido queja alguna. Mató en un gesto cotidiano que antes de la escena nunca se asemejó a un acto criminal. Y además, la única "prueba" que se puede tener de la realidad del crimen reside en el hecho de que el homicida sintió un cansancio muscular un poco anormal en los antebrazos.[35] En efecto, no existe ninguna otra huella externa del acto: Hélène no gritó en el paso de la vida a la muerte, parece no haber sufrido, y su cuello no tenía ninguna marca aparente de estrangulación. El homicidio parecía un crimen perfecto, excepto que en lugar de ocultarlo, el homicida lo había reivindicado denunciándose a sí mismo ante su médico, que no podía creerlo.

Pero si este acto pudo ocurrir, tal vez fue porque hacía algún tiempo habían tenido lugar ciertos acontecimientos que habían

llevado a la catástrofe a los protagonistas de este drama.[36]

Según cuenta el mismo Althusser, había entrado en un delirio profundo después de una intervención quirúrgica donde sufrió la ablación de una hernia hiatal que lo llevaba a atragantarse§ cada vez que comía. Vomitaba sin cesar, orinaba de manera desordenada, ya no manejaba el lenguaje e incluso tomaba una palabra por otra, llegando a creer que las Brigadas Rojas lo habían condenado a muerte e irrumpirían en su habitación de hospital para ejecutarlo. Y entonces regresó a la ENS:

A todo este sistema "patológico" se añadía un delirio suicida. Condenado a muerte y amenazado de ejecución, sólo tenía un recurso: adelantarme a la muerte inflingida matándome preventivamente. Imaginaba todo tipo de salidas mortales, y por añadidura no sólo quería destruirme físicamente, sino también destruir toda huella de mi paso por la tierra: en particular destruir hasta el último de mis libros y todas mis notas y también quemar la Ècole, e incluso, "si era posible", suprimir, ya que estaba en ello, a Hélène misma.[37]

Recuerdo que en esa época Louis Althusser me visitaba con frecuencia, acompañado a veces por Hélène. En efecto, hablaba de incendiar la ENS y decía que quería huir; trataba con tanta desesperación de comprar mi apartamento que logró convencerse a sí mismo y también a Hélène de que yo lo había puesto en venta. Ningún argumento racional podía hacerlo renunciar a este proyecto. Sin embargo, en cuanto tratábamos otro tema, más político o más filosófico, el extravío desaparecía.

En aquella época –fui testigo de ello–, Althusser estaba convencido de que la humanidad estaba en decadencia y decía que era preciso encontrar los medios para salvarla. Hélène tenía la misma convicción. Entonces, nuevamente –pero esta vez con mayor insistencia, pues intentó alertar a la opinión pública improvisando proyectos de mítines en la Mutualité–, trató de ver al Papa Juan Pablo II para explicarle que la crisis que ponía en peligro la

salvación del mundo sólo podía resolverse por medio de la instauración de un diálogo duradero entre Roma y Moscú. En numerosas ocasiones, Louis Althusser había intentado hablar con el papa –como Lacan antes que él–, tratando de unir, en un acto de fusión, las dos figuras tutelares de su historia: el catolicismo y el comunismo. Pero esta vez, en su delirio, presentía que la batalla librada por el papa polaco ya estaba ganada en el Este. Cuando Jean Guitton solicitó al Santo Padre que recibiera al filósofo, éste respondió: "Conozco a su amigo; es ante todo un lógico que llega al fondo de lo que piensa. Lo recibiré con gusto".[38]

En los meses que siguieron, Althusser y su mujer vivieron en el encierro de una soledad organizada. Ella lo trataba de monstruo y se quejaba del sufrimiento intolerable que él le causaba desde siempre; mientras tanto se iban alternando, según una configuración ritualizada, los accesos de manía y los estados melancólicos.

El colmo llegó un día en que me pidió sencillamente que yo mismo la matara, y aquella palabra, impensable e intolerable en su horror, me hizo estremecer durante mucho tiempo de pies a cabeza. Aún me estremece […]. Vivíamos encerrados los dos en la clausura de nuestro infierno.[39]

Pero en su autobiografía Louis Althusser no se contenta con entregar en estado bruto la realidad aterradora de la gran escena del crimen. Apelando a la experiencia de su cura psicoanalítica, en términos freudianos y a menudo lacanianos, traza la estructura genealógica de un drama, a través de la cual, según afirmaba, a lo largo de tres generaciones se había forjado la locura singular de un sujeto oriundo de una familia de la burguesía de clase media católica, exiliada en Argelia después de la derrota de Sedán.

A principios del siglo XX, una joven llamada Lucienne Berger amaba a un joven que llevaba el nombre de Louis Althusser. Era el menor de la familia y el preferido de su madre, estaba destinado a todos los éxitos intelectuales. Su hermano mayor, Charles, más

inculto y menos admirado, estaba de novio con Juliette, la hermana de Lucienne. Louis fue movilizado durante la guerra y murió en el cielo de Verdún a bordo de su aeroplano de reconocimiento. Ambas familias decidieron entonces seguir la antigua ley bíblica del levirato, todavía vigente en los países mediterráneos, la cual obligaba al hermano mayor que estaba soltero a casarse con la viuda del hermano menor fallecido. Así fue como Charles Althusser se casó con Lucienne Berger, y al niño que nació de esta unión le pusieron el nombre de su tío Louis. La "locura" de este matrimonio no residía tanto en la obediencia a la tradición del levirato como en el exceso del acto, que superaba la referencia a la ley. En efecto, nada obligaba a Charles a casarse con Lucienne puesto que el hermano menor no había tenido tiempo de contraer matrimonio con ella. Louis Althusser escribió:

Yo no había tenido padre y había jugado indefinidamente al "padre del padre" para hacerme la ilusión de tenerlo, en realidad darme a mí mismo el papel de un padre respecto a mí mismo […]. Yo debía convertirme, pues, filosóficamente, en mi propio padre. Y no era posible más que confiriéndome la función por excelencia del padre: la dominación y la soberanía de toda situación posible.[40]

Tomando por su cuenta la idea sartreana de la ausencia de superyó –y el rechazo del padre–, Althusser consideraba que había recibido el nombre de un muerto: el del tío Louis. Y a partir de esto postulaba la tesis según la cual los verdaderos teóricos, y especialmente los tres pensadores "malditos" de fines del siglo XIX –Nietzsche, Freud y Marx–, estuvieron obligados a ser los propios padres de sí mismos. Identificándose con ellos, señalaba que solamente la extirpación de cualquier simbología de la filiación podía conducir al acontecimiento de un acto fundador. De ahí aquella idea, que tuvo tanta pregnancia en su posición filosófica, según la cual un sujeto siempre está descentrado de su yo puesto que la estructura que lo determina es una causalidad ausente. ¿Acaso para extirparse de sí mismo y salvar su alma no había que fundirse en una historia sin historicidad? Pero, a fuerza de descentrarse, ¿no había riesgo de que toda subjetividad se disolviera

en el aniquilamiento de sí y del otro?

En 1946, Louis Althusser conoció a Hélène Rytmann, una mujer judía de origen ruso, ocho años mayor que él, la cual, según sus amigos estaba "un poco loca". En su infancia había sido víctima de abusos sexuales por parte del médico de la familia, que le había confiado la pesada tarea de acompañar a sus padres en la muerte –ambos padecían una enfermedad incurable– con inyecciones de morfina, aplicadas con breves intervalos: "Aquella hija terrible había matado por así decirlo a su padre, que la quería y a quien ella quería […]. Aquella hija terrible también había matado a la madre que la detestaba. ¡A los trece años!".[41] Camarada de Jean Beaufret en la Resistencia y en la red Pericles, Hélène había adherido más tarde al Partido Comunista francés, de donde fue expulsada por oscuras razones, luego de haber sido acusada de "desviación trotskista" y de "crímenes". Se decía que había participado en la ejecución sumaria de antiguos colaboracionistas de la región de Lyon.[42]

Al compartir la vida de esta mujer, Althusser se enfrentó de manera cotidiana con un destino que en ciertos aspectos lo remitía sin cesar a sí mismo, poniéndolo en contradicción con su propio compromiso. Hélène había sido miembro de la Resistencia cuando él había sido prisionero de guerra –por lo tanto, había estado lejos de los combates contra los nazis–. Ella era judía y, por su historia, llevaba los estigmas de la Shoá, mientras que él, a pesar de su conversión al marxismo, llevaba las marcas de la experiencia de un catolicismo integral. Por último, ella se había convertido en una víctima del estalinismo en el momento en que se disponía a relacionar su reflexión conceptual con la historia del movimiento comunista. Con otras palabras, Hélène se parecía a una conciencia desfasada de él mismo, como un superyó despiadado, una pulsión heterogénea, parte maldita, animalidad negra, cuerpo impenetrable pervertido por una madre detestable.

Había conservado un recuerdo atroz de su madre, quien […] nunca la tomó jamás en brazos. [La madre] la odiaba porque había esperado un niño y aquella niña negruzca y salvaje alteraba todos los planes de su deseo […]: nada excepto el odio. […]

Yo no había besado nunca a una mujer (¡a los treinta años!) y sobre todo nunca me había besado una mujer. Me atravesó el deseo, hicimos el amor encima de la cama, aquello era algo nuevo, sobrecogedor, entusiasta y violento. Cuando ella [Hélène] se fue, se abrió un abismo de angustia en mí, que no se cerró jamás.[43]

Pero al mismo tiempo, por un movimiento inverso, Hélène también representaba para él no sólo la hija sombría y fea, autora y víctima abusada de un doble parricidio, sino también la figura sublimada de su propia madre odiada, a quien permaneció apegado toda su vida. "Si estaba deslumbrado por el amor de Hélène y el privilegio milagroso de conocerla, amarla y tenerla en mi vida, intenté devolvérselo a mi manera, intensamente y, si puedo decirlo, oblativamente, como lo había hecho por mi madre."[44]

Por consiguiente, el amor que Hélène Rytmann inspiró a Louis Althusser durante treinta y cinco años estaba hecho del mismo tormento, de la misma muerte, de la misma repulsión, de la misma exaltación y de la misma fusión que lo habían unido tanto al Partido Comunista como a la institución asilar y al discurso psicoanalítico. En este aspecto, el destino del filósofo de la melancolía marxista puede compararse con el de algunos grandes místicos del islam y de la cristiandad. Los primeros quisieron fundar una libertad singular por medio de la abolición de la Ley y la instauración de una comunidad "sin sujeto", los segundos cuestionaron el principio de la unidad individual, el privilegio de la conciencia, el mito del progreso.[45]

Contrariamente a Hélène, las otras mujeres que Althusser amó poseyeron, por lo general, una gran belleza física y a veces una sensibilidad excepcional para el diálogo intelectual.[46] Así, en las cartas que escribió a Franca Madonia entre 1961 y 1973 –que anticipan el relato autobiográfico–, el lector encuentra la evocación de una pasión capaz de desembocar en otra escena de crimen de no haber estado contenida por cierta sublimación. En un mismo movimiento, y en el suntuoso decorado de una Italia fantástica que parecía filmada por Bernardo Bertolucci, se unieron por algún

tiempo la locura del amor desenfrenado y la búsqueda ilimitada de un deseo que sólo las palabras lograban retardar:

Franca, negra, noche, fuego, bella y fea, pasión y razón extremas, desmesurada y prudente […]. Mi amor, estoy quebrado de amarte, esta noche con las piernas cortadas al punto de no poder caminar; y sin embargo, ¿qué otra cosa hice hoy que no sea pensar en ti, perseguirte y amarte? […] Infinita caminata para agotar el espacio que me abres […]. Digo esto, mi amor, digo esto que es verdad; pero también lo digo para combatir el deseo de ti, de tu presencia, el deseo de verte, de hablarte, de tocarte […]. Si te escribo, también es para esto, y tú lo has comprendido: la escritura vuelve presente en cierta manera, es una lucha contra la ausencia.[47]

Filósofa, traductora y dramaturga, Franca pertenecía a una familia pudiente de la burguesía italiana de Romagna. Su hermano era un militante marxista que en 1967 no dudó en trabajar como obrero en la fábrica de Alfa Romeo de la ciudad de Varese. Su marido, Mino Madonia –cuya hermana Giovanna estaba casada con el pintor Leonardo Cremonini–, era miembro del Partido Comunista italiano, aunque dirigía una empresa que se especializaba en la fabricación de fieltros.

Todos los veranos, las dos familias se reunían en la Villa Madonia, una residencia encantadora en el pueblo de Bertinoro, en el límite de Marches y de la región de Bolonia, a unos pocos kilómetros de Forli. En aquel sitio mágico rodeado de limoneros, adelfas y cedros del Líbano, impregnado de una luz de color ocre y del fuerte olor de las viñas, Louis Althusser se enamoró de Franca, mientras iba descubriendo a través de esta mujer todo lo que le había faltado en la infancia y todo lo que no tenía en París: una verdadera familia, un arte de vivir, una nueva manera de pensar, de hablar, de desear.

Para resumir, en su relación con esta extranjera que traducía las obras de los grandes autores franceses (Lévi-Strauss, Merleau-Ponty) y le hacía descubrir el teatro moderno (Pirandello, Brecht, Beckett), aprendió a separarse de la tradición estalinista del comunismo y,

por lo tanto, a leer de otro modo las obras de Marx. De aquella extrañeza que provenía de una mujer –de otra mujer, o antes bien, de una feminidad que trascendía su deseo de encierro–, de este corte provocado por la alternancia de las localidades geográficas, y de este exilio interior vivido como un desposeimiento de sí mismo, no sólo surgieron sus textos más bellos –Por Marx, en particular–, sino también sus conceptos más pertinentes: la lectura sintomal, la sobredeterminación, el proceso sin sujeto, etcétera.

El deslumbramiento duró cuatro años, de 1961 a 1965. Las cartas, el teléfono, los viajes, los encuentros eran pretextos para arrebatos filosóficos y literarios que se enunciaban en dos lenguas, donde se confundían –tanto de manera oral como escrita– los juicios sobre la actualidad, la política y la teoría, y las confidencias sobre las dichas y las desdichas de la vida cotidiana.

Pero muy pronto Althusser quiso inscribir esta relación dentro de las redes de su encierro psíquico, donde oscilaba entre dos modelos femeninos: uno culpable y deprimente, representado por su compañera parisina, que constantemente era víctima y objeto de compasión o de repulsión; el otro, iniciático e incandescente, estaba encarnado por la extranjera, poseedora de una suerte de italianidad viscontiana. Por eso intentó obligar a Franca a hacerse amiga de Hélène, así como trató de incorporar a Mino al grupo de sus relaciones. Era una situación explosiva, y Franca logró eludirla.

Si durante toda su vida Louis Althusser fue el actor de una escena de encierro que a cada instante corría el riesgo de terminar en una escena de homicidio, fue también el héroe permanente de un amor loco y desenfrenado que lo llevaba cada vez al interior de un círculo místico, de donde brotaban las figuras más sombrías y más exaltadas de su melancolía.

Confrontado desde 1948 con esta saga del encierro, que encontró reflejada en Historia de la locura, de Michel Foucault, mantuvo con el freudismo una relación tan ambivalente como con el marxismo. Separaba su estatuto de analizante sometido a un tratamiento psiquiátrico –que seguía una cura ortodoxa– de su posición de teórico del psicoanálisis animado por la renovación lacaniana.[48] Por un lado fue una víctima consintiente y horrorizada del tratamiento químico contra el cual no cesaba de rebelarse; por otro lado, quiso

ser el defensor de una doctrina de la locura que denunciaba los principios a los cuales él mismo se había sometido por su propia voluntad. Y de la misma manera, cada vez que intentaba escapar del encierro que había construido con Hélène –mientras alternaba el desenfreno del amor loco y la pasión por el secuestro–, no hacía otra cosa que reinventar el gran recorrido de un infinito sentimiento deplorable que lo obsesionaba desde la infancia, a partir del momento en que había puesto en la picota a su madre, a su padre, a sus antepasados, y más tarde, junto a ellos, a la noción misma de familia, el peor de los "aparatos ideológicos del Estado". A este respecto, tanto las cartas a Franca como El porvenir es largo son testimonios de la relación que Althusser mantuvo con el psicoanálisis, con su propia cura y con su principal psicoanalista, René Diatkine, a su vez ex analizante de Jacques Lacan.

Su entrada en análisis estuvo precedida por un acontecimiento que muestra la extraña relación que Hélène mantenía con su esposo. En el verano de 1964, cuando acababa de leer la obra de Melanie Klein, ella escribió una carta a Louis donde se entregaba a una interpretación fulminante de la situación "edípica" del filósofo, y le recordaba especialmente que su padre había sido un intruso y un "falso esposo" para su madre: "¿Puede decirse entonces que el niño se verá obligado a ser su propio padre?".

Quince días más tarde, Althusser escribió en su libreta de notas el contenido de un sueño de homicidio:

Debo matar a mi hermana o ella debe morir […]. Matarla con su acuerdo, además: suerte de comunión patética en el sacrificio ([…] yo diría casi como un resabio de hacer el amor, como descubrir las entrañas de mi madre o hermana, su cuello, su garganta para hacerle bien) […]. ¿Por qué en el sueño debo matar a mi hermana? Sin duda, temor de matar al otro por el acto sexual, temor de caer por el acto sexual en el campo de la muerte considerado como el campo de la muerte por mi madre, hermana, etcétera. Cumplir el acto sexual es matar (la imagen del otro, la imagen de la madre).[49] Crimen en la efusión, en el calor […]. La mataré, pues, con su acuerdo y por su acuerdo (y haré lo mejor que pueda), yo no soy culpable.[50]

Dos meses más tarde, y nueve meses después de haber recibido el Seminario de Lacan en la ENS, empezó su análisis con Diatkine, cuya posición antilacaniana conocía perfectamente. En enero de 1965, las sesiones se hicieron más frecuentes, y en junio empezó el verdadero trabajo de exploración del inconsciente. De inmediato habló con Franca sobre los efectos positivos de esta cura "ortodoxa". En julio de 1966, afirmó que el tratamiento daba "resultados espectaculares".

Ahora bien, en aquella fecha, Diatkine también había tomado en análisis a Hélène, mientras se encargaba del seguimiento psiquiátrico de su paciente. Althusser instauró entonces una relación patológica con su analista, donde la transferencia se iba volviendo muy penosa e imposible de desanudar, pues la cura que Hélène efectuaba paralelamente sellaba más aún la unión peligrosamente fusional que el filósofo mantenía con su mujer, en la que el saber psicoanalítico hacía de soporte a interpretaciones salvajes. Y así, Althusser se sintió exaltado en su omnipotencia de "padre del padre". "Jugó" al analista: con Hélène, explicándole su "caso" –ya que ella le había explicado el suyo–; y con Franca, explicándole el caso de Hélène. Al mismo tiempo, ante Diatkine tomó el lugar de maître à penser, y no dudó en ridiculizarlo dándole lecciones de lacanismo:

¿Por qué se deja ganar por la represión de la obra de Lacan? Es un error, es una falta que usted comete y que no debería cometer. Usted me responde con el personaje de Lacan, pero no se trata de eso: se trata de su obra […]. Se trata de la existencia de derecho de la teoría en el ámbito psicoanalítico. Bien valía París una misa. Entre nosotros, el "personaje" de Lacan, su "estilo" y sus manías, y los efectos que todo esto produjo, incluyendo las heridas personales, todo esto, pues, equivale a la teoría.[51]

A lo largo de esta cura interminable, Althusser logró ocupar con gallardía el lugar de "analista del analista". Por consiguiente, ya no

separó su destino del de Hélène y se alejó entonces de Franca y del círculo de Bertinoro. Los amantes siguieron escribiéndose, pero, con el correr de los años, el tono cambió: el amor permanecía pero el deseo se había fragmentado. El ideal soñado de un nuevo orden del mundo se esfumaba, mientras se desintegraba el anhelo de un compromiso más fuerte. En 1970, en una carta de tono premonitorio, Franca escribió estas líneas: "¿Sabías que Jack el destripador no sólo estrangulaba a las mujeres sino que también les sacaba las vísceras y las colgaba como guirnaldas alrededor del cuerpo y de la cama?".[52]

La última carta que Althusser dirigió a Franca, fechada en agosto de 1973, mostraba que el trabajo de fusión con Hélène, que se había acentuado con el análisis, ya había llegado a su término:

Si dejara de jugar, dejaría de una manera tan agresiva como mi propio juego […]. H. por su lado atraviesa un "pase" analítico muy malo […]. El resultado ha sido que esta estadía común, las veinticuatro horas del día en Bretaña, fue maravillosa gracias la región, pero catastrófica para la vida en común.[53]

Como he señalado, la biografía de Althusser podría haberse titulado La escena del crimen. Es un texto inclasificable, indefinible, sin ley ni reglas; una obra que no se parece a ninguna otra: ni a las Confesiones de Rousseau, ni a una patografía ordinaria, ni siquiera a un documento clínico que sería interpretable por una conciencia racional, como, por ejemplo, las Memorias de un neurópata, de Daniel Paul Schreber,[54] que Freud analizó tan bien, o el documento clínico redactado en el siglo XIX por Pierre Rivière, homicida de su madre, de su hermana y de su mujer, comentado por Michel Foucault y su equipo.

Si El porvenir es largo había sido construido como un homenaje sutil a Las palabras de Sartre o como un desafío dionisíaco a su Por Marx, no podía calificarse de narración literaria, de autoficción o de autobiografía en sentido estricto. La conciencia del autor vacila pero conserva una lucidez implacable. Pone en escena la historia de

una vida delirante cuyo héroe es al mismo tiempo objeto y sujeto, escindido entre un cogito que lo vuelve exterior a su locura y una locura que lo remite a la interioridad de su cogito, dividido entre una figura de la feminidad compasiva que lo lleva al homicidio y un imaginario de la pasión femenina que nunca logra sacarlo de su melancolía.

No es asombroso entonces que este héroe, narrador de sí mismo, pueda presentarse, desde su muerte, no sólo como el magistrado que juzga su crimen, sino también como el médico que conceptualiza su caso, como el filósofo que deconstruye el comunismo y como el loco que rinde cuentas de la genealogía de su locura con las palabras más eruditas del psicoanálisis y de la psicopatología.

Este texto sin nombre, verdadero desafío a la razón, escrito rápidamente y despojado de las cualidades literarias que se encuentran en muchos trabajos de Althusser, es único en los anales de la filosofía. Era lógico, pues, que sólo pudiera hacer delirar a quienes se arriesgaban a comentarlo.

Debemos observar que nunca un escrito había suscitado semejante detestación. No sólo lo infamaban las críticas literarias que se encarnizaron en celebrar a la vez la ruina de un marxismo –considerado responsable del gulag–, y la decadencia de su último filósofo –que también era, necesariamente, asesino–; además hubo adversarios, comentadores, psiquiatras, filósofos y psicoanalistas que se deleitaron en esta tarea.

El psicoanalista Daniel Sibony, en un estilo vulgar y sin ningún respeto por los hechos, tomó por su cuenta la tesis de la premeditación para explicar que el filósofo se había visto obligado a "asfixiar" a su "mitad"¶ para significar hasta qué punto la verdad marxista que ella encarnaba, y de la cual había sido un

Virgilio implacable, merecía "eclipsarse para que por fin se considerara la otra parte de la verdad" […]. Pero el pasaje no pudo inscribirse sin el acto de locura donde, no obstante, una parte de la historia fue actuada, alucinada; mucho antes del desmoronamiento

ruso y del final de la URSS, este filósofo los pasó al acto con sus propias manos: torciendo el cuello de la unión muy soviética en la que estaba encerrado con su mujer; para protegerse de lo posible. Su bloque del Este no pudo romperse sin que él empezara a desvariar,** y luego, por fin, recuperar el otro aspecto de su verdad.[55]

En otro orden de ideas, Eugénie Lemoine-Luccioni se dedicó a desmenuzar la autobiografía del filósofo (a quien creía vivo en 1992, puesto que, según ella, acababa de publicarla). Contrariada ante la evidencia de que Althusser había osado convertirse en analista de sí mismo, de una manera rigurosamente lacaniana, e ignorando las relaciones que éste había mantenido con Lacan, sostenía que Althusser no había comprendido nada sobre la cuestión del síntoma. Eugénie Lemoine-Luccioni atacaba también la tesis de Derrida según la cual "no siempre una carta llega a destino", y sin captar la significación de este enunciado, sacaba a relucir una anécdota sin fundamento, propia de un imaginario de idólatra:

Un analizante de Lacan a quien Althusser manifestaba su perplejidad –pues, evidentemente, hay cartas que se pierden– contó a Lacan estos dichos. Según parece, Lacan reflexionó un buen rato y respondió: "Althusser no es un médico practicante". ¡Respuesta luminosa![56]

Dos psiquiatras, Michel Bénézech y Patrick Lacoste, utilizando un discurso psicopatológico digno del padre Ubu, entregaron un comentario conciso del "uxoricidio" del filósofo recordando que la causa de la estrangulación no había sido el estado depresivo del paciente sino un "conflicto de amor y de odio entre dos personas: Althusser, para escapar de la angustia de separación y de aniquilamiento existencial, había preferido matar con sus manos al objeto de su apego para poseerlo indefinidamente en la muerte".[57] Y se mostraban sorprendidos de que el filósofo no hubiese sido tratado con sales de litio.

Cuando sabemos que Althusser ingirió enormes cantidades de sales de litio, y cuando observamos que dos médicos de la psicosis, especialistas en psiquiatría criminal, creyeron adecuado utilizar un vocabulario propio de la enseñanza de Melanie Klein para interpretar de manera banal la historia de esta tragedia, haciendo oídos sordos a lo que este hombre contaba sobre sí, podemos pensar que el mismo Althusser concibió esta historia como una máquina de guerra destinada a hacer delirar, por su propia racionalidad, a los miembros de un discurso del peritaje que sólo era una caricatura de la conceptualidad freudiana.

André Green, recurriendo también a un enfoque kleiniano, no dudó en afirmar que Althusser se había identificado con un padre sádico, a punto de creerse la madre protectora y destructora de sus alumnos de la ENS. Green corregía también el diagnóstico de sus colegas psiquiatras y afirmaba que el filósofo no sufría de una psicosis maniacodepresiva "pura", sino de una psicosis más compleja que lo habría llevado a adoptar un "estilo de vida psicótico". Señalaba luego que había en él un niño a veces asesinado y otras veces muerto, y que Hélène, en primer lugar, había sido una madre para él antes de convertirse en un padre.

Por último, narraba un encuentro durante el cual había utilizado su saber psicoanalítico para brindar paz, según decía, al filósofo:

Los amigos de Althusser querían que cambiara de analista. Me llamaron por teléfono y esperaban que yo lo ayudase a cambiar de analista […]. Entonces fui a verlo, por afecto, y para decirle lo que yo pensaba. Louis me preguntaba sin descanso: "¿Pero por qué maté a Hélène? ¿Por qué? ¿Por qué?". Terminé respondiéndole: "Mataste a Hélène para no matar a tu analista". En aquel momento, recibió mi interpretación como si se le viniera el mundo encima. "¿Qué?" Luego, con la mirada perdida, se levantó y se sentó en el borde de la cama, abrió el cajón de la mesita de luz, sacó un enorme pedazo de chocolate y se lo devoró con gula.

Green observaba con razón que Althusser había tenido la costumbre

de atiborrar a su madre de chocolate, y de esto concluía que el filósofo era a su vez una “madre nutrida”, habitado por una fantasía de abandono perpetuo. Decía también que estaba muy satisfecho con su interpretación, y afirmaba, contra todas las evidencias, que había tenido efectos benéficos en Althusser.[58]

Louis Althusser era goloso, y podía comer de manera ostentosa. Repetía sin cesar que quería cambiar de analista. Muchas veces me pidió direcciones, e insistía incluso en emprender una cura con mi madre, Jenny Aubry. Pero sus demandas eran una manera de huir o de evitar la idea misma de cambio. En su discurso, Althusser actuaba como si su palabra dependiera de una suerte de alucinación independiente de toda alteridad. Y cuanto más pedía a su interlocutor, más se las arreglaba para que las respuestas fueran inoperantes, esto es, inscriptas dentro de una organización discursiva cuyo único objetivo era perpetuar el círculo de un encierro altamente ritualizado. Por esta razón, yo sólo le respondía con actos concretos: ya fuese dándole las direcciones que me pedía; ya fuese organizándole, sin segundas intenciones, los encuentros con las personas que él quería ver.

Por consiguiente, nada permite afirmar que al matar a Hélène haya querido evitar matar a su analista poniéndose en el lugar de una madre caníbal. Pero es lícito pensar que, al inventar esta interpretación, André Green no hizo más que responder, de manera alucinatoria, a una pregunta que lo llevaba a delirar. En efecto, Althusser sabía perfectamente cuánto desaprobaba su interlocutor la práctica de su analista. Además, cada vez que alguien trataba de inmiscuirse en el vínculo transferencial que mantenía con Diatkine, se entregaba a un juego donde fingía querer dejar esta relación. Y el juego siempre era trágico.

A Jean Allouch le debemos una de las interpretaciones más extravagantes de la escena del crimen. Señalaba que la “impostura” de Althusser había consistido en no pedir a Lacan que fuese su psicoanalista, y afirmaba que, al revés de Diatkine, aquél se habría arriesgado a no internarlo y, eventualmente, a dejarlo que se suicidara para no ceder a su chantaje. Y añadía:

una sola mujer supo hacerlo valer, una judía de nariz típica, un manojo de sufrimientos, un desecho, ella lo hizo valer, es cierto, sin haber podido no pagarlo con su vida. A aquello que era para él como un punto persecutorio […], lo llamó "aparato ideológico del Estado" y lo escribió "AIE". La reunión de estas tres letras es una acrofonía. Pero ¿cómo no transliterarlas en la interjección "aïe!" [¡ay!], que Hélène Legotien-Rytmann jamás pronunció?[59]

Como es sabido, Lacan pretendía que todo el mundo se recostara en su diván. Sin embargo, en su relación con Althusser, evitaba este tema con mucho cuidado. También es sabido que nunca dudó en internar a un paciente peligroso para sí mismo o para los demás. Tenemos derecho a suponer, entonces, que el juego de Allouch sobre los significantes (AIE/aïe) –asociado aquí, en una referencia muy dudosa, al discurso antisemita (la nariz de la mujer judía)– responde a una extraña manera de reflexionar. Y en este punto, no remite tanto a lo real de la escena del crimen como a la realidad alucinatoria de quien la disfraza al pretender comentarla.

El texto de Althusser recordaba una vez más a los partidarios oficiales de la psicopatología que, en ocasiones, el rigor de un saber psicoanalítico podía permitir a un sujeto –aunque fuese el más loco de los homicidas– reapropiarse de la significación de su destino, al precio de castigarse a sí mismo con un exilio interior de diez años por el crimen que ha cometido, y del cual se asume como responsable.[60]

Pero si esta autobiografía ocupó semejante lugar en la historia del discurso filosófico francés de fines del siglo XX, despertando odios, rencores o delirios, fue también porque alteraba las reglas propias de este tipo de relato. En lugar de apostar al juego de la transparencia, de la introspección, de la búsqueda de sí y de la rememoración, Althusser se presentaba ante el lector con múltiples facetas, saltando de un tema a otro y de una época a otra. A veces se contradecía o se equivocaba en los hechos, hasta llegar a decir que era un impostor o que no había leído una sola palabra de la obra de Freud, o que apenas conocía la de Marx. Adoptaba una postura carnavalesca[61] y trataba de disfrazar su pensamiento para convertirlo, de manera retrospectiva, en una mistificación.

Al mezclar la confesión íntima, la fantasía y la mirada sobre sí mismo, no cesaba de sembrar dudas en las mentes de sus futuros comentadores, como si, sabiendo que nunca tendría que responder por aquello que exponía –pues estaría muerto en el momento de su publicación–, se vengara en un tono trágico y macabro por haber tenido que exponer su "caso". Al tomarse de manera estructural por "el padre del padre", también tenía que transmitir una enseñanza –es uno de los temas mayores de su autobiografía–, y hacer un balance de su aporte a la filosofía del siglo XX, especialmente ante sus alumnos y discípulos. De alguna manera, debía rendir cuentas a la posteridad. La tormenta no podía haberlo encontrado peor pues, aunque era un militante comunista, nunca había tomado un compromiso físico en algún combate: ni en el anticolonialismo, ni siquiera en la lucha contra el estalinismo, del que fue tanto deconstructor como enemigo feroz. Todos sus compromisos se habían resumido en combates de pluma, marcados por retiros melancólicos, y por medio de estos escritos fulgurantes se había granjeado un reconocimiento mundial. Nunca por actos estrictamente políticos.

En consecuencia, el acto del 17 de noviembre de 1980, o, antes bien, el pasaje al acto que lo había convertido en homicida, era para él su acto mayor: el único acto por el cual tenía que responder. Así, la narración de ese acto sólo podía aportar el testimonio más auténtico sobre la significación de una vida y sobre el sentido de una obra.

Con otras palabras, por haber aceptado enfrentarse a la escena del crimen –o a lo real de esta escena innombrable– a través de la pluma, Althusser pudo rendir cuentas retroactivamente de su destino intelectual. Sin duda, es por esta razón que las páginas más hermosas de su autobiografía son aquellas donde narra su compromiso con el marxismo. Compromiso corporal, físico, sexual, vital, fusional. Durante el trabajo colectivo que había emprendido con sus allegados –amigos o alumnos–, en cada una de sus lecturas, en la teoría espinosista del cuerpo, en la fortuna de Maquiavelo, en la idea de una autoridad capaz de poner fin a la "guerra de todos contra todos" (de Hobbes a Rousseau), en el materialismo de Marx y en las formas más puras del concepto de la acción política, Althusser encontraba su propia

experiencia, de un cuerpo en un principio dividido y perdido, de un cuerpo ausente, lleno de temor y de esperanza desmesurados, que se había recompuesto en mí y casi descubierto […]. Que sea posible de esta manera volver a disponer de tu propio cuerpo, y sacar de esta apropiación la materia para pensar, libre y vigorosamente, es decir, propiamente pensar con tu cuerpo, en tu cuerpo mismo, […] en suma, que el cuerpo pueda pensar, por y dentro del despliegue de sus fuerzas, me deslumbraba realmente.[62]

Esta inmersión apasionada en la cosa conceptual estaba acompañada de cierto desconocimiento de la realidad política, tan grande era la distancia que había entre el espacio de la interpretación y el de la práctica. Y así, su cuerpo, tan presente en la elaboración del pensamiento, se desvanecía cuando se perfilaba el riesgo de una confrontación con el acontecimiento. En mayo de 1968, Louis Althusser, que tanto había soñado con la Revolución, estuvo encerrado en una clínica, donde pasó la primavera y parte del verano. Estaba convencido de que el Partido Comunista francés había traicionado a la clase obrera al rechazar la insurrección, pues no podía ver que el pueblo tenía reivindicaciones diferentes de las de los estudiantes.

Preocupados por acceder a nuevas libertades subjetivas, los estudiantes cuestionaban todos los academicismos: atacaban a los mandarines de la Universidad, las maneras de transmitir el saber, la rigidez del antiguo autoritarismo patriarcal, las trabas impuestas a la libertad de una sexualidad sin límites. A pesar de que en su lucha los rebeldes adoptaron las palabras, los conceptos y los eslóganes propios de la práctica marxista, no reivindicaron su discurso. Hablaban de sus sueños pero con palabras antiguas, increíblemente dogmáticas, sin notar el desfase que existía entre una retórica que pertenecía al pasado y una aspiración que ya estaba anclada en un porvenir cercano.

Criticaban a Althusser por haber permanecido apegado en cuerpo y alma a un partido en vías de extinción, a cierta imagen de un comunismo superado cuyos representantes más arcaicos, sin

embargo, eran ellos mismos, mucho más que el filósofo, aunque sólo en apariencia. En consecuencia, Louis Althusser no logró transmitir herencia filosófica. Oscilaba entre una crítica interna, que lo llevaba al encierro, y una enseñanza subversiva, que ponía a los alumnos en su contra; fue víctima de sus propios callejones sin salida.

Y esto explica por qué sufrió tanto cuando la dirección del Partido Comunista francés decidió abandonar la noción de dictadura del proletariado y suprimirla de sus estatutos.[63] No se abandona un concepto como se abandona un perro muerto, decía. Consideraba este gesto como un desastre teórico pues, según él, significaba que un puñado de burócratas, de manera arbitraria y por razones oportunistas, se había arrogado el derecho de perjudicar un sistema de pensamiento que, en cierto modo, era parte integrante de su propio cuerpo. Fue otra estocada que lo precipitó una vez más en la tormenta.

Tres años después de la muerte de Althusser, Derrida recibió una invitación para dar una conferencia en la Universidad de California sobre el tema "¿A dónde va el marxismo? ¿Está muriéndose?". El filósofo de la deconstrucción nunca había sido ni marxista, ni comunista, ni miembro de ningún partido. Su compromiso estaba en otra parte. Pero la idea de tratar este tema, en una época donde el sistema soviético se había desmoronado por completo, le permitía pensar en un nuevo enfoque de la obra de Marx.

No fue en China, ni en los países del Este, ni en algún otro partido comunista, neocomunista o poscomunista donde Derrida fijó su mirada crítica. Prefirió reflexionar, esta vez de un modo lírico y shakespeareano, sobre la obra fundadora de Marx y su relación con la historia del comunismo: "Un espectro se cierne sobre Europa: el espectro del comunismo", había escrito Marx a manera de apertura de su famoso Manifiesto. ¿Cuál es la naturaleza –se preguntaba Derrida– de este nuevo espectro que se cierne sobre el discurso maníaco y jubilatorio de quienes proclaman hoy en todas partes que Marx está muerto, que su cadáver se descompone en un lugar seguro, y que ya no volverá a molestar la buena conciencia de Occidente?

Espectros de Marx es sin duda uno de los libros más bellos de Derrida, y comprendemos las razones de su éxito mundial. En lugar de volver al pasado o de evocar con nostalgia una época pretérita, convoca a una nueva lucha contra las potencias triunfantes de las tecnociencias, que toman por fundamento la partida de defunción del período marxista para imponer un orden globalizado donde el hombre sólo sería una mercancía destinada a una esclavitud tanto más vigorosa cuanto que se oculta detrás de los rasgos del ideal democrático:

Pues hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre de una democracia liberal que habría culminado en sí misma, como si fuera el ideal de la historia humana: en vez de celebrar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en vez de celebrar el "fin de las ideologías" y el fin de los grandes discursos de emancipación, no omitamos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que, en cifras absolutas, nunca hubo tantos hombres, mujeres y niños esclavizados, hambreados o exterminados sobre la faz de la Tierra.[64]

Al redactar la conferencia que dio lugar a la publicación de Espectros de Marx, Derrida mencionaba a Sudáfrica, que había renunciado al apartheid. Sabía que en este país habían asesinado a un militante comunista:

recuerdo que fue a un comunista como tal, a un comunista como comunista, a quien recientemente mataron; hablo del asesinato de Chris Hani, cometido por un emigrado polaco y sus cómplices. Los mismos homicidas declararon que atacaron a un comunista. Trataban entonces de interrumpir unas negociaciones y sabotear una que estaba en curso […]. Permítanme que recuerde a Chris Hani y le dedique esta conferencia.[65]

En este texto profundamente freudiano, que se abría con un llamado a la esperanza –"Quisiera aprender por fin a vivir"–, Jacques Derrida, sin decirlo, dedicó un último homenaje a su amigo Louis Althusser, aquel que, después de haber llevado una vida de espectro durante diez años, había terminado por ser el homicida de sí mismo; aquel que no fue un militante asesinado en tanto comunista, sino un pensador del comunismo condenado a errar en el círculo infernal de un universo criminal: entre los crímenes perpetrados en nombre del comunismo, la matanza de una conceptualidad y el homicidio de una mujer miembro de la Resistencia y militante de la idea comunista.

V. GILLES DELEUZE:

VARIACIONES ANTIEDÍPICAS

"Quizás un día el siglo sea deleuziano." En 1969, al publicarse Diferencia y repetición y Lógica del sentido,[1] Foucault anunciaba esta profecía, y daba a entender que de todos aquellos con quienes había debatido, sólo Gilles Deleuze algún día tendría un privilegio, que no era el de entrar en el Panteón o el de dejar una posteridad, sino el de ser portador de una renovación de la filosofía que lo convertiría en el más grande de los modernos.

Siempre estuvo muy comprometido con la izquierda, pero nunca fue fenomenólogo ni lector crítico de la obra de Heidegger. De los seis filósofos cuyos destinos evoco en este libro, Deleuze es el único que no fue alumno de la Escuela Normal Superior, sino un simple profesor de filosofía:[2] en los liceos de Amiens y de Orleáns; luego en París, en el liceo Louis-le-Grand y en la Sorbona; más tarde en Lyon y, por último, después de Mayo de 1968, en la Universidad de París VIII, situada entonces en Vincennes, donde día tras día, ante estudiantes atónitos, junto a Félix Guattari, "inventó" su libro más iconoclasta: El Anti-Edipo.

Deseoso de comentar los textos de los antiguos, se presentó primero como una suerte de historiador de la filosofía que criticaba la idea de que la enseñanza de esta disciplina pudiese ser un obstáculo para la creación de conceptos. Pero también consideraba que pertenecía a una generación que literalmente había sido asesinada con la historia de la filosofía: "No se te vaya a ocurrir hablar en tu nombre mientras no hayas leído esto o aquello, y aquello sobre esto y esto sobre aquello".[3]

Durante muchos años, su manera de concebir y enseñar la historia de la filosofía consistió en abordarla como una especie "de sodomía, o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción". Se imaginaba "acercarse a un autor por la espalda y dejarlo embarazado de una

criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa”.[4] Más adelante, gracias a la lectura de Nietzsche y a una relación excepcional con los textos literarios, las películas, las canciones populares y la pintura, pudo evolucionar hacia un cuestionamiento no destructor sino crítico, e incluso deconstructor, de todos los grandes saberes constituidos. “Deleuze sigue siendo sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquel de quien me he considerado siempre más cerca de entre todos los de esta ‘generación’”, dijo Derrida.[5]

Deleuze fue detestado, igual que Derrida y Foucault. Acusado como Sócrates de querer corromper a la juventud con su enseñanza, se le reprochaba su amor desmesurado por las drogas y el alcohol. Incluso se lo comparó, por haber escrito El Anti-Edipo, con una especie de degenerado que habría hecho “la apología de lo podrido sobre estiércol de decadencia”.[6] También fue considerado antisemita por haber protestado contra la prohibición de una película que había sido evaluada como tal por el Ministerio de Cultura y retirada de las carteleras. De hecho, Deleuze, al ponerse en contra de esta censura, había cuestionado a todas las asociaciones que se arrogaban el derecho de juzgar el contenido de una obra de arte, por problemático que fuese, sin haberlo debatido, sin ser capaces siquiera de debatirlo.[7]

En realidad, molestaba a sus interlocutores y a sus lectores con una actitud paradójica que parecía ir siempre a contrapelo del discurso racional. Deleuze era el filósofo de los extremos y de la risa, de lo grotesco y de lo sublime, del sueño y del deseo. Sin ser romántico en modo alguno, lo animaba una especie de pasión incandescente hacia el genio creador que lo hacía sensible a las manifestaciones más utópicas y sutiles del arte, la poesía y la literatura.

Por ejemplo, no dudaba en proclamar un materialismo mecanicista centrado en la idea de que existe una fuerte continuidad entre la actividad psíquica y la actividad cerebral. Al revés de Canguilhem –que había sido su maestro y a quien admiraba–, creía que un día la ciencia permitiría demostrar, mediante imágenes cerebrales, que el cerebro en tanto tal, y fuera de toda subjetividad, era capaz de crear conceptos y obras de arte. Pero, sin embargo, nunca adhirió a los enfoques simplistas de los partidarios del cientismo, del

cognitivismo y de la psicología cerebral. Consideraba, además, que cualquier comparación entre el comportamiento humano y el comportamiento animal desembocaba en el fascismo. Para subvertir la idea de tal enfoque, de buen grado se declaraba horrorizado por este tipo de relación humana con la animalidad, y sostenía que sólo importaba el devenir animal del hombre, y que éste fuese capaz de pensar lo animal en términos de animalidad para exponerse a sí mismo ante aquello que lo excede.[8]

Como su amigo Foucault, Deleuze despreciaba el poder médico y detestaba cualquier forma de religión de la ciencia; como Canguilhem, consideraba que la psicología normativa era una disciplina bárbara. No toleraba la idea –hoy predominante– de que el hombre pudiera ser "evaluado", instrumentalizado, reducido a una cosa, al último de los hombres, o peor aún, a la última de las cosas: materia inerte, residuo. Él, paciente tuberculoso con la sentencia en suspenso, pensaba que cada sujeto singular debía poder consumir drogas y medicamentos en libertad, con la ayuda de su médico, y no bajo el dominio de un poder alienante. Sostenía que todo individuo tenía derecho a elegir su destino, aun a riesgo de su vida. Un sujeto es un sujeto sólo porque es, ante todo, un no sujeto, esto es, una singularidad múltiple y siempre desterritorializada.

Finalmente, es difícil imaginar un filósofo más opuesto a privilegiar la seguridad que Gilles Deleuze: fue el más anticonformista, el más corrosivo y el más rebelde a todos los intentos de destrucción (de la cultura, de la naturaleza, del hombre), una exclusividad de nuestra época, cuyo advenimiento había anticipado. Por esta razón admiraba tanto la potencia subversiva del discurso sartreano, y afirmaba:

Sartre es un temible polemista… No hay genio que no se parodie a sí mismo. ¿Pero cuál es la mejor de las parodias? ¿Convertirse en un anciano adaptado, en una coqueta autoridad espiritual? ¿O querer ser el retardado de la Liberación? ¿Pensarse como académico o imaginarse como guerrillero venezolano?[9]

No obstante, como no era partidario de los goces ilimitados –siempre devastadores, según afirmaba–, le gustaba señalar que la filosofía nunca tenía que permitir el tipo de instrumentalización que tiende a destruir una doctrina por otra: no se trata de una lucha a muerte sino de la necesidad de conflicto, de la búsqueda de lo más conflictivo en uno mismo y en los demás.

En la misma perspectiva, afirmaba que la ingesta de sustancias nocivas debía interrumpirse si el sujeto se transformaba en un andrajo incapaz de trabajar. Éste era el límite. Y entonces, como un buen moralista, no dudaba en preconizar la abstinencia y el control de sí mismo. En esta misma línea, Deleuze criticaba a los representantes del poder médico –y a los psiquiatras en particular– puesto que, mediante prescripciones insensatas y excesivas, y a través del ejercicio de un dictamen psicopatológico, fabricaban verdaderos enfermos mentales desposeídos de su "verdadera" locura.

En consecuencia, no recusaba la ciencia médica como tal ni el enfoque biológico del psiquismo, sino toda forma de medicalización de la existencia. De todos modos, nunca fue propagandista de sustancias peligrosas, y tampoco estimulaba a sus alumnos para que se drogaran. Yo puedo dar fe, pues fui alumna suya y no compartía sus posiciones. Él no juzgaba ni normalizaba. En el amor, en la amistad y en la enseñanza que impartía, le interesaba captar la parte sombría y heterogénea propia de cada individualidad, la parte de hubris. Deleuze pensaba que el ejercicio de la despersonalización, en otras palabras, la apertura a las multiplicidades, permite que cada uno hable en su nombre.

De esta manera, se inscribía en una tradición a la vez espinosista y perfectamente ética, pues respetaba en gran medida el sufrimiento de todos los "minoritarios": locos, vagabundos, marginales, homosexuales. Por algunos aspectos, este gran filósofo de lo intempestivo, de las pequeñas fibras y del descentramiento de los órdenes simbólicos, se reconciliaba con la bella tradición de compasión hacia los pobres y desheredados de Victor Hugo, pero también con las víctimas de persecuciones sociales, políticas, raciales y sexuales: víctimas "insultadas", reducidas al estado de desecho.

En la pluma de Didier Eribon, un deleuziano experimentado, encontramos uno de los testimonios más emotivos de estas injurias abyectas que tanto odiaba Deleuze. Al revés de aquellas que están instituidas o autorizadas por los poderes represivos, estas injurias se disimulan bajo la apariencia de la mayor normalidad en el seno de las sociedades democráticas: son actos ordinarios, imposibles de combatir. Cuenta Eribon:

Permanecemos unos minutos en la calle, ante la puerta [de un bar gay] y dudamos en entrar. Aparece un coche con las ventanillas abiertas: cuatro o cinco muchachos nos lanzan insultos: "Maricas, maricas…" […]. El coche se detiene y uno de sus ocupantes me escupe sin darme tiempo a retroceder. Los hilos de saliva forman como una tela de araña plateada en mi pulóver azul marino. Mi cuerpo reacciona con una arcada (física) de asco. Estoy a punto de vomitar […]. Recuerdo en aquel momento que Georges Dumézil me había contado que, durante la guerra, al visitar a su maestro y amigo Marcel Mauss, había visto por primera vez la estrella amarilla, que éste llevaba cosida en la chaqueta. No podía dejar de mirar aquel horrible estigma. El gran sociólogo le dijo entonces: "Usted está mirando mi escupitajo [crachat]". Durante mucho tiempo comprendí esta frase de la manera más simple: Mauss había querido decirle que consideraba aquel pedazo de tela amarilla como si fuera mugre, basura que le habían tirado en la cara. Más tarde alguien me hizo ver que me equivocaba: Mauss había utilizado la palabra crachat en el sentido de "decoración". En efecto, en un sentido antiguo y popular, la palabra crachat significa enseña, medalla, decoración.[10]

Deleuze poseía una herida interior de la que no hablaba, pues era hostil a reducir la vida a un "pequeño asunto privado". Anunciaba la llegada de un mundo unidimensional sin cultura y sin alma, enteramente sometido a las leyes del mercado y a la política de las cosas,[11] una especie de fábrica de crear miserables: como Cosette, Jean Valjean, Thénardier, Javert.*

Antes de conceptualizar esta expresión, había percibido la fuerza de

su significado en el verano de 1936, a los 11 años y dentro de su propia familia, al vivir el miedo que habían sentido los burgueses por el surgimiento inesperado de aquellos trabajadores de las fábricas, aquellos miles de hombres y mujeres que por primera vez invadían "sus" territorios: playas, ríos, mares, rutas, campos, espacios múltiples y multiplicados, lugares infinitos de largos viajes en bicicleta.

De este espectáculo transgresor, conservó el recuerdo de una Francia dividida en dos. Una Francia reaccionaria, patriarcal, familiar, territorializada, que siempre le había causado horror y de la cual sabía que nunca perdonaría al "judío" Léon Blum por haber acabado con sus privilegios geográficos; y otra Francia rizomática, maquínica, desterritorializada, con la que quiso identificarse rápidamente mirando con deleite las películas de Jean Renoir o escuchando las canciones de Charles Trenet y de Édith Piaf. Más tarde fue un lector atento de Proust, de Sacher-Masoch, de Lewis Caroll y de muchos otros.

La fábrica contra el teatro, la jauría contra el campo cerrado del zoológico egológico y superyoico, los continentes contra las naciones, la subversión de los flujos contra los alambres de púa o las fronteras, la frivolidad del pliegue –siempre en movimiento– contra la rigidez de una tela perfectamente lisa y planchada: éstos fueron los frutos de la inventiva formidable de la fábrica deleuziana. El filósofo del rizoma dinamitaba las representaciones clásicas propias del discurso filosófico. Prefería avanzar entre los bastidores de una escena primitiva, verdadera máquina de fabricar conceptos, en lugar de reinventar sin cesar, a fuerza de comentarios, la genealogía de Hamlet, de Antígona o de Edipo.

A Deleuze no le gustaba lo trágico ni tampoco su dramaturgia. No le gustaban las escuelas de pensamiento –ya se tratara de la escuela socrática, de la aristotélica, de la wittgensteiniana o de la freudiana– pues, según sostenía, amenazaban con asesinar la creatividad al reducir las singularidades a familias, a colectividades organizadas. Tampoco creía que el deseo pudiese ser "liberado" mediante la acción espontánea. Antes bien, sostenía, de manera sofisticada, que el deseo mismo es un trabajo del inconsciente, de un inconsciente concebido como una disposición de territorios

animales y musicales,[12] y no como un teatro o alguna “otra escena”.

De este modo, de la obra nietzscheana había guardado la idea de que era preciso invertir el platonismo para encontrar, detrás del simulacro de las ideas y de las repeticiones de ideas, un caos dionisíaco, hecho de dolor, de alegría y de desorden, el caos festivo, intempestivo: “La filosofía no se elabora en los grandes bosques ni en los senderos, sino en las ciudades y en las calles, incluso en lo que en ellas es más facticio”.[13] De esta manera, intentaba vincular una ontología de la multiplicidad con una política del acontecimiento,[14] y citaba a Heráclito para mostrar que nada se repite de manera idéntica –nunca entramos dos veces en el mismo río– y que los fenómenos son siempre múltiples, como flujos irreductibles a cualquier unicidad.[15]

Aquellos que, como yo, conocieron a Félix Guattari y asistieron al seminario fulgurante que dictó Deleuze en Vincennes entre 1969 y 1972 piensan que El Anti-Edipo es un gran libro. Además, al expresar en una sola pluma su voluntad común de derribar dogmas, los dos amigos dieron una lección de placer, de rebelión y de libertad al conformismo psicoanalítico de la época; y sería deseable que esto reapareciera hoy, con otra forma, claro está.

En aquella época, Deleuze ya pensaba en sus famosas “máquinas deseantes”. Por su parte, Guattari –contrariamente a Foucault– pensaba, como los antipsiquiatras ingleses e italianos pero a través de otra conceptualidad, establecer y acaso resolver el problema de la naturaleza de la locura. ¿Se trataba de una enfermedad mental o de una rebelión singular que apuntaba a derribar el orden establecido?

Entonces los amigos se pusieron a construir El Anti-Edipo como se compone una ópera. Gracias a un intercambio epistolar marcado por la elegancia del trato de “usted”, y a través de una escritura de largo aliento impregnada de retórica rizomática, hasta en su forma esta obra oponía al imperialismo de lo Uno –es decir, de la estructura o del orden simbólico– una esencia maquínica y plural del deseo, una fábrica de pulsiones y fantasías, las únicas que podían subvertir los ideales de una soberanía edípica y patriarcal.

Entre Gilles y Félix, entre aquel que poseía un admirable dominio

de la lengua y del pensamiento, como un Sócrates sedentario y nietzscheano, y aquel otro, el viajero incansable y disperso que vivía al mismo tiempo en diferentes lugares, múltiples a su vez, la unión fue benéfica puesto que dio nacimiento a esta obra, leída y traducida en todo el mundo, que sigue siendo comentada. Pero, a pesar de todo, su composición sigue siendo enigmática (hoy sabemos, sin embargo, que Deleuze se ocupó de terminarla, aunque siempre afirmó que sin Guattari no hubiera escrito ni ésta ni tampoco las otras obras en común). "Sean ustedes la pantera rosa, decían los dos autores, y que sus amores también sean como la avispa y la orquídea, el gato y el babuino."[16]

Cada semana, en la universidad de Vincennes, Deleuze relataba frente a sus estudiantes las aventuras de un libro que parecía escribirse solo, siguiendo el hilo de una palabra febril y abierta. El Anti-Edipo estaba ahí, en el medio del aula, como un dios múltiple que se expandía en el corazón de cada uno de los protagonistas fascinados por el canto deleuziano, por el tono único de su voz.

El filósofo de las jaurías y de lo múltiple quería repensar la historia de las sociedades humanas a partir del postulado según el cual el capitalismo, la tiranía y el despotismo encontrarían sus límites en las máquinas deseantes de una esquizofrenia "lograda", es decir, liberada del dominio del discurso psiquiátrico: una locura en estado libre, desalienada. En este punto desplegaba la gran crítica del psicoanálisis, la ofensiva contra el monumento más psicologizado del edificio freudiano, el complejo de Edipo, devenido, en la pluma de los herederos de Freud, ya no en una tragedia antigua revisitada, sino una máquina de normalizar la libido y de fabricar un ideal familiar retrógrado.[17]

Para escapar de esta psicologización de la existencia, los autores proclamaban el reemplazo de todas las teorías estructurales, simbólicas y significantes nacidas del psicoanálisis por una conceptualidad polivalente capaz de traducir la esencia maquínica de un deseo plural. Deleuze oponía al imperialismo del significante único, como al Edipo totalizador, un esquizoanálisis fundado en una psiquiatría llamada materialista y de inspiración marxista:

Una psiquiatría materialista es aquella que introduce la producción en el deseo, y de manera inversa, el deseo en la producción. El delirio no se refiere al padre ni siquiera al nombre del padre, sino al nombre de la Historia. Es como la inmanencia de las máquinas deseantes en las grandes máquinas sociales.[18]

Como la obra pretendía hacer una gran síntesis de los ideales de la liberación, era lógico que apuntara al conformismo psicoanalítico de la época (en particular al dogmatismo lacaniano) y a todos los catecismos de la psicología edípica. Pero, dado que Guattari pertenecía a la comunidad lacaniana y a una tradición psiquiátrica nacida de la psicoterapia institucional y dinámica, este trabajo no produjo ninguna revolución en el enfoque clínico de las psicosis.

En cambio, quienes pensaban que la vida misma consistía en atravesar una experiencia caótica, consideraron que el libro era novedoso. En efecto, Deleuze despotricaba allí contra todas las ideologías del fin de la historia y del fin del hombre, y denunciaba el nihilismo y el carácter reaccionario de éstas. Esencialmente, decía que el animal humano debía confrontarse con el exceso –con sus pasiones y con sus deseos más extremos–, es decir, con lo Múltiple y con el clamor del ser, bajo pena de caer en una nueva forma de servidumbre: el neofascismo invisible de lo Uno, siempre presente en las sociedades que, en apariencia, son las más democráticas.[19]

Por cierto, el programa antiedípico nunca se realizó. Y todos aquellos que estaban excluidos del orden familiar –en particular los homosexuales–, en vez de cuestionarlo, trataron de integrarse a él para transformarlo desde adentro e inventar una nueva política del deseo. En cuanto a los locos, que Deleuze y Guattari quisieron liberar del dominio del discurso edípico, nunca fueron héroes de ninguna subversión social. Tratados con medicamentos y sometidos a las clasificaciones simplistas del nuevo orden psiquiátrico, hoy son catalogados como enfermos mentales y rara vez se los considera como viajeros rimbaudianos en pos de continentes múltiples.

Demasiado joven para enrolarse en la lucha contra los nazis, Deleuze se había formado dentro de la filosofía clásica. En primer lugar había admirado a Sartre, figura emblemática de la lucha

anticolonial. Luego se había encontrado con los grandes combates foucaultianos en favor de las minorías y de los excluidos. Al entrar en contacto con el filósofo de los senderos de la noche comprendió que el ataque al concepto de Edipo, además de cualquier crítica al psicoanálisis, podía devenir el instrumento soñado de una deconstrucción de las formas fascistoides de la existencia humana, singular y colectiva.

Sobre este punto, Foucault sin duda tenía razón al afirmar que tal vez un día el siglo sería deleuziano, en el sentido de que, quizás, algún día el siglo se parecería a una pesadilla imaginada por Deleuze: la instauración de un fascismo ordinario, no el histórico de Mussolini y de Hitler –que supo movilizar tan bien el deseo de las masas–, sino, en primer lugar y ante todo, "el fascismo que está en todos nosotros, que habita nuestras mentes y conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, desear la misma cosa que nos domina y nos explota".[20]

VI. JACQUES DERRIDA:

EL INSTANTE DE LA MUERTE

Es tiempo de despedirse de los muertos, de aquellos filósofos de la rebelión, tan diferentes entre sí, que no cesaron de disputarse o de amarse, cuyos herederos –nos guste o no– somos nosotros. Por esta razón, quiero terminar este libro con un homenaje a Jacques Derrida, con quien mantuve una amistad durante veinte años. Fue el último sobreviviente de esta generación, el último en morir, y también fue el único que pudo despedirse de la mayoría de aquellos que formaban parte de ella, y de muchos más, en un libro[1] al que quiero añadir aquí una especie de post scríptum en homenaje a lo que hay de inmortal en la amistad, al vigor de evocar el pasado para mirar mejor el futuro: aprender a pensar para mañana, aprender a vivir, comprender de qué estará hecho el mañana.[2]

La ley que rige las relaciones de cada sujeto con el amigo muerto –esto es, con la muerte y con la amistad– es una ley estructural y universal, una "ley inflexible y fatal: de dos amigos, hay uno que verá morir al otro".[3] Cuando la muerte llega, no sólo es el fin de tal o cual vida en particular, sino el "fin de algo total". Por consiguiente, no hay duelo posible. Pero como la ausencia de duelo enloquece al amigo que queda, sólo el estado melancólico permite la integración de la muerte del otro en uno y la continuación de la vida.

Tuve que enfrentar esta pérdida. Tuve que escribir despedidas para allegados o amigos desaparecidos, y siempre me despedí del muerto después de su muerte. Nunca pude redactar un elogio fúnebre antes de la muerte real de quien estaba por morir, aunque estuviese condenado por una implacable enfermedad.

Me parece que no se puede decir la muerte antes de la llegada de la muerte. Cada vez que esto se produce, cada vez que se escribe la despedida por adelantado, como un homicidio de la muerte, la

impostura puede leerse entre líneas. Se priva a la muerte del posible relato de su muerte y se la identifica con una nada. Traición de la cronología, traición del tiempo necesario para la llegada de la muerte, para su narración y su celebración. Transgresión suprema, además, ya que esta matanza de la muerte, perpetrada antes de la muerte, convierte a quien redacta el texto en amo –forzosamente ilusorio– de una suspensión del tiempo. Nada garantiza, además, que el autor de la necrología previa a la muerte no esté muerto en el momento de la muerte de aquel cuya muerte ha relatado.

La despedida es separación última, el adiós que se enuncia desde la vida, como el momento donde se mezclan la muerte vivida, la muerte padecida, la muerte celebrada, la memoria de la muerte. Decir adiós, despedirse, significa que el que se va remite a Dios el alma del que se queda: para siempre. Decir adiós es también desaparecer uno mismo, retirarse del mundo donde uno ha vivido para acceder a otro mundo. Pero pronunciar un discurso de despedida, decir adiós al amigo muerto, acaso sea para el sobreviviente remitir a Dios el alma del desaparecido para que, más allá de la muerte, viva eternamente la memoria de la amistad. Acaso sea también transformar a Dios en un adiós, pasar discretamente del reino de Dios al de la muerte de Dios. El a Dios supone la existencia de Dios y el adiós su borradura. Y no fue casual que se instalara en el léxico francés la distinción entre adieu [adiós] y au revoir [hasta la vista] a principios del siglo XIX, después de una revolución que había destruido, mediante un regicidio único en el mundo, el lazo que unía a Dios con la soberanía real. El a Dios se borra en beneficio del adiós, y nace el hasta la vista. Un siglo antes, aún se decía: adieu, jusqu'au revoir [adiós, hasta la vista].

La ejecución de Luis XVI no fue sólo la decapitación de un rey sino también la muerte de la monarquía. Desde la vida, y para que viva la Nación, sin ninguna ceremonia de despedida, sin ninguna remisión a Dios del alma del difunto, sin ningún adiós, hasta la vista, fue necesario decir adiós a la realeza, convertida en reino de los muertos.

El duelo del ser amado desaparecido nunca tiene lugar de verdad. En 1915, para dar una significación a este hecho imposible, Freud trató de anudar y desanudar, en un mismo movimiento, los lazos

que atan entre sí el duelo y la melancolía, corriendo el riesgo, además, de convertir a esta última ya no en un destino subjetivo, sino en una patología propia de las neurosis narcisistas. Y hubo que esperar la invención de la pulsión de muerte y la experiencia de la muerte de algunos miembros de su familia –en particular, su hija y su nieto– para que el maestro de Viena considerara la idea de que algunos duelos son imposibles de hacer:

Se sabe que después de la pérdida –escribió a propósito de la muerte de Sophie– el duelo agudo ha de atenuarse, pero uno queda para siempre inconsolable, sin encontrar sustituto. Todo lo que toma este lugar, aun ocupándolo por completo, sigue siendo siempre otro. Y en el fondo está bien que así sea. Es la única manera de perpetuar este amor que no quiere abandonarse a ningún precio.[4]

Y:

Es cierto, perdí a mi hija amada cuando ella tenía 27 años, pero lo soporté extrañamente bien. Fue en 1920, estábamos agotados por la miseria de la guerra, y preparados desde hacía años para enterarnos de que habíamos perdido a un hijo. Así se preparaba la sumisión al destino […] Desde la muerte de Heinerle, ya no amo a mis nietos y la vida ha dejado de alegrarme. Es éste también el secreto de la indiferencia. Se lo ha llamado coraje frente a la amenaza que pesa sobre mi propia vida.[5]

Ambos testimonios se contradicen, pero sin embargo ponen de manifiesto que la muerte de una generación por venir se siente como una patología cuando no ocurre por una guerra, una epidemia, una catástrofe o una matanza. La regla de la evolución querría que el orden cronológico nunca fuese perturbado, pues en el gran libro del tiempo está escrito que un hombre debe desaparecer

después de sus ascendientes y antes de su progenie.[6] Por consiguiente, cuando la muerte azota en sentido contrario de este destino, en apariencia inmutable, mayor es el sufrimiento que se instala en el alma del sobreviviente obligado a aceptar lo inaceptable. A partir del siglo XVIII, y más aún a fines del siglo XX, la transgresión a esta regla se vive como una anomalía más aguda todavía.[7]

Las despedidas de Derrida son palabras arrancadas al silencio y a la nada: "In Memorian, el gusto por las lágrimas, a fuerza de duelo tendré que errar solo, amistad incombustible". Y por último, a propósito de Lévinas:

Pero he dicho que no quería solamente recordar aquello que nos confió del a Dios, sino decirle primero adiós, llamarlo por su nombre, decir su nombre tal como él se llama en el momento en que, si ya no responde, es también porque responde en nosotros […] recordándonos: "a Dios". Adiós, Emmanuel.[8]

Delante de la tumba del amigo, ante la muerte que ahora carece de palabras, se trata de conjurar el acontecer del duelo con un desafío. Decir adiós y no a Dios. Y si "cada vez es única", esto significa que cada cual tiene derecho a un envío singular que pueda ser también la repetición de una misma evocación de la pérdida:

Demasiado para decir, me falta el corazón, me faltan fuerzas, tendré que errar solo, ahora la ausencia se me queda impensable para siempre, lo que ocurre me corta la respiración, cómo no temblar, cómo hacer, cómo ser, hablar es imposible, callarse también, lo que creía imposible aquí está, indecente, injustificable, intolerable, como una catástrofe que ya ha tenido lugar y que forzosamente ha de repetirse. Pido perdón si hoy sólo tengo fuerzas para algunas palabras muy simples. Más tarde trataré de decirlo mejor.

Podría multiplicarse al infinito la lista de las palabras de duelo que marcan las despedidas de Jacques Derrida a sus amigos, como adioses sin Dios.

Sin plantearse la cuestión de las maneras de morir en Occidente, sin hacer diferencias entre las diversas maneras de morir –suicidio, accidente, enfermedad, muerte violenta, muerte suave, muerte deseada, muerte repentina, pasaje al acto–, cualquiera sea la edad de aquel a quien saluda, Jacques Derrida construye su discurso como el palimpsesto del instante de la muerte, como la huella instantánea del momento único en que se produce el pasaje de la vida a la muerte. Por eso puede apelar a la memoria perdida de una existencia fragmentada. Cada vez, un detalle surge de la sombra para que se avive la melodía de la ley "inflexible y fatal":

Tener un amigo, mirarlo, seguirlo con la mirada, admirarlo en la amistad, es saber de manera un poco más intensa y herida por adelantado, siempre insistente, cada vez más inolvidable, que, fatalmente, uno de los dos verá morir al otro. Uno de nosotros –piensa cada uno–, uno de nosotros dos, llegará ese día, se verá ya no viendo al otro.[9]

Las despedidas de Jacques Derrida no son ni elogios fúnebres en sentido clásico, ni necrologías, ni relatos de agonía. Su elección nunca fue expresar el momento de la muerte, ni la degradación de la carne, ni el horror del rostro que se inmoviliza o la rigidez del cuerpo. No relató los últimos días de Emmanuel Kant, tampoco escribió un Baudelaire, últimos tiempos ni un Voltaire moribundo. Tampoco dio su testimonio sobre alguna "ceremonia del adiós".[10]

Él no recogió las palabras de la muerte: perecer, desaparecer, sucumbir, fenecer, fallecer (la más horrible). No mostró los últimos instantes del condenado a muerte ni las últimas palabras inventadas para la muerte por los vivos que esperan la muerte: "¡Oh, Muerte, viejo capitán! ¡Ya es tiempo! ¡Levemos anclas!"; también: "Esta idea de la muerte se instaló definitivamente en mí como se instala un amor"; y: "La muerte, espectro enmascarado, nada tiene bajo su

visera".[11] Ni muertes infames ni muertes ilustres. Simplemente la muerte.

Las despedidas de Derrida a sus amigos no llevan máscaras mortuorias, ni grandes ceremonias preparatorias de la muerte. Entre la ruptura y el regreso, entre la separación de Dios y la reintegración del otro en uno, para resumir, entre el adiós y el hasta la vista, dan a entender, a medias palabras, el dolor y el desfallecimiento, y en particular la estructura narrativa y casi ontológica de todo relato de muerte y de amistad: un hombre deberá desaparecer antes que el otro. Por consiguiente, se refieren al recorrido biográfico del ser amado sólo a través de una escritura del inciso comparable a la técnica cinematográfica del flash-back.[12] El verbo palpitante se quiebra en una perpetua falta de conclusión:

Deleuze sigue siendo sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquel de quien me he considerado siempre más cerca de entre todos los de esta "generación" […]. Y recuerdo, además, los diez días memorables sobre Nietzsche en Cerisy, en el año 1972, y tantos, tantos otros momentos que me hacen sentir –sin duda como a Jean-François Lyotard (también presente)– muy solo, sobreviviente y melancólico hoy, dentro de lo que se llama, con esta palabra terrible y un poco falsa, una "generación".[13]

La "generación" de la que habla Derrida está presentada entre comillas, como si la palabra llevase la marca de un historicismo sospechoso. A mí esta palabra me gusta mucho, y la reivindico. Y pienso que la "generación" que he presentado en este libro lo es en un sentido cabal, a pesar de la disparidad de sus actores, pues aquello que los une, como ya he señalado, es más fuerte que aquello que los separa. Es claro que en este conjunto circulan múltiples filiaciones subterráneas, donde se cruzan al menos tres generaciones: la primera, nacida a principios del siglo XX; la segunda, entre las dos guerras; y la tercera, que es la mía, entre 1940 y 1945.

Corriendo el riesgo de efectuar cierta aproximación, quisiera definir

algunos rasgos comunes de esta “generación” que reúne en ella a tres. Haya nacido de la fenomenología o se la denomine estructuralista, postestructuralista, antiestructuralista, ella abarca a autores que se caracterizan por haber cuestionado la naturaleza del sujeto y por haber develado lo que se esconde detrás del uso de esta palabra. En lugar de atenerse a la idea de que el sujeto sería a veces radicalmente libre y otras veces enteramente determinado por estructuras sociales o lingüísticas, los pensadores de esta generación prefirieron dudar del principio mismo de esta alternancia. En consecuencia, quisieron criticar –a veces con mucha violencia– las ilusiones de la Aufklärung y del logos, aunque hubiera que expulsar la filosofía del discurso filosófico para interrogar sus márgenes y contornos, a la luz de Marx, Freud, Nietzsche o Heidegger; aunque hubiera que despojar a la literatura de su contenido romántico para centrarla en su propia literalidad o en las condiciones de su surgimiento. Los poetas, escritores o filósofos de esta generación, marcada por el nouveau roman [“nueva novela”], no escribieron novelas ni “nuevas nuevas novelas” –pues también serían novelas–, sino textos literarios que cuestionaban la noción misma de universo novelesco.

Los amigos a quienes estaban destinadas las despedidas de Derrida –quince hombres y una mujer– fueron testigos o herederos de las dos grandes catástrofes europeas del siglo XX: la Shoá y el gulag. También fueron actores o espectadores del final de los imperios coloniales, de la rebelión de los estudiantes y de la caída del comunismo.

Es cierto que todos se encontraron, en algún momento de sus vidas, frente a la cuestión del genocidio de los judíos, aunque sólo fuera oponiéndose de manera radical a las posiciones de Heidegger en el “Discurso del rectorado”,[14] pero ninguno de ellos se enroló en la lucha contra los nazis, como sí lo hicieron, por ejemplo –militar o políticamente, y hasta la muerte–, Marc Bloch, Roger Cavaillès, Boris Vildé, Georges Politzer, Yvonne Piccard.[15] Algunos porque eran muy jóvenes, otros porque estaban en otra parte.

Barthes enseñó literatura en dos liceos parisinos, desde 1940 hasta 1941. Un año más tarde, debido a una recaída –estaba enfermo de tuberculosis–, se vio obligado a permanecer en distintos sanatorios

durante cinco años. Paul de Man, después de haber colaborado en la redacción de al menos dos textos de carácter antisemita en periódicos belgas, protestó contra la influencia alemana en el periódico Le Soir; después trabajó en una editorial.[16] Althusser y Lévinas, movilizados en el ejército francés, pasaron la guerra en cautiverio, mientras que Édmond Jabès combatió el fascismo en El Cairo mediante la creación de la Liga contra el Antisemitismo y la Agrupación de amigos de Francia. Gilles Deleuze, demasiado joven para participar en la lucha, asistió al arresto de su hermano, que fue exterminado en Auschwitz por pertenecer a la Resistencia. La misma suerte corrió el padre de Sarah Kofman: fue detenido por la policía de Vichy y deportado en 1942 por ser judío.

Blanchot, que había militado con la juventud de derecha, durante la ocupación escribió dos de sus obras mayores: Tomás el Oscuro y Aminadab. Esta última aludía en su título al personaje bíblico, pero también al nombre del hermano menor de Emmanuel Lévinas, asesinado por los nazis en Lituania. Más tarde, Blanchot mantuvo contactos discretos con la Resistencia. Protegió a clandestinos y a amigos, especialmente a los miembros de la familia Lévinas. En 1944 estuvo a punto de ser ejecutado por un pelotón nazi. Relató este episodio cincuenta años más tarde en El instante de mi muerte.[17]

Así se eslabonan las historias de unos con las de otros, como si formaran una sola historia de vida y de muerte donde se entretejen los hilos del hasta la vista y del adiós, de la muerte padecida, de la muerte vivida, del adiós al que se queda y del adiós al que se va.

Ninguna de las despedidas de Cada vez única, el fin del mundo está destinada a Jacques Lacan. En primer lugar, porque nunca fueron amigos, y, en segundo lugar, porque ninguno de los herederos lo invitó al entierro, en 1981, que se realizó dentro de la más estricta intimidad, según la fórmula consagrada: sin honores, sin flores, sin palabras, sin cortejo.

Pero en otra ocasión, sin embargo, Derrida había integrado a Lacan en la lista de sus muertos, en la lista de aquellos cuya muerte había querido celebrar. En 1990 escribió:

La muerte estaba entre nosotros, sobre todo fue cuestión de la muerte, diría incluso solamente de la muerte de uno de nosotros, como con o en todos los que se aman. O más bien él solo hablaba de ella, pues yo nunca abría la boca. Hablaba, él solo, de nuestra muerte, de la suya, que no dejaría de llegar, y de la muerte o, más bien, del muerto al que según él yo jugaba.[18]

Por el amor de Lacan, Derrida menciona en este libro una escena –una escena del padre y de la muerte, podría decirse– que me había contado cinco años antes, y que cito en el segundo volumen de mi Historia del psicoanálisis en Francia. Lacan había criticado a Derrida por "no reconocer la impasse que él mismo ensaya sobre el Otro al jugar al muerto". Es una escena célebre, que ya ha sido archivada. Por el amor de Lacan, por la muerte de Lacan, por la muerte que Lacan dirige a su destinatario, por la carta en suspenso que éste le restituye, Derrida exhuma en esta escena un tramo secreto de sus relaciones con Lacan. Es una promesa de vida y una lucha a muerte. El que queda vivo envía su saludo al muerto, aunque éste fuese el mismo que más había deseado que él no quedara con vida. La escena se actúa en una orilla mortuoria donde han naufragado cuatro personajes –el rey, la reina, el ministro y el caballero– que se muestran con sus puntos sensibles, como en una tragedia de Shakespeare, en cuatro momentos de sus historias, durante los cuales cada uno intenta ejercer una soberanía total sobre el otro.

Aquí las palabras no faltan, la respiración no se corta. Sin duda es una verdadera oración fúnebre, clásica, bien construida, ordenada; por consiguiente, no podía figurar en las despedidas a los amigos. Pues en este juego de vida y de muerte que había opuesto a los dos hombres, no había un amigo sino un adversario, a quien había que rendir un homenaje póstumo.

La muerte de la que habla Derrida al despedir a sus amigos es el adiós de aquel que debe vivir para dar testimonio de que la amistad existió de verdad. No tiene la misma naturaleza que la muerte del adversario homenajeado retroactivamente. Pero tampoco se asemeja a la muerte heroica de los "muertos en los campos del honor".

Más aún que los soldados caídos en las batallas, aquellos que participaron en la Resistencia o en otro tipo de compromiso eligieron una manera de morir. Decidieron morir despidiéndose del mundo donde vivían para que otro mundo pudiera advenir, y dieron la vida sin tener la certeza de que la muerte pudiera ser la coronación de una existencia plena. La aceptación de la muerte equivale entonces al don de la vida, pues la muerte se vuelve más deseable que la servidumbre y la libertad más deseable que la vida. Estos muertos, asesinados, torturados, ejecutados, cortados, convertidos en cenizas, arrojados en las fosas, aniquilados, desaparecidos, nunca tuvieron derecho a un adiós pronunciado en el momento de sus muertes. No tienen cementerios militares, como tampoco los muertos de la "solución final". Su muerte es un crimen contra la muerte.

Pero las despedidas para estos muertos de la libertad, para estos muertos sin garantías ni certezas, siempre ocurren después. Y no conozco nada más conmovedor al respecto que la oración fúnebre para Jean Moulin, pronunciada por André Malraux al pie del Panteón el 19 de diciembre de 1964:

entra aquí, Jean Moulin, con tu terrible cortejo. Con aquellos que murieron en los sótanos sin haber hablado, como tú; e incluso, acaso más atroz, habiendo hablado; con todos los suprimidos y todos los de cabeza afeitada de los campos de concentración; con el último cuerpo tropezando en las horribles filas de Noche y Niebla, finalmente derribado a culatazos; con los ocho mil franceses que no volvieron de los presidios; con la última mujer asesinada en Ravensbrück por haber dado asilo a uno de los nuestros. Entra, con el pueblo nacido de la sombra y desaparecido con ella, nuestros hermanos en el orden de la noche.

De la misma manera, no conozco nada más riguroso que la despedida de Georges Canguilhem a su amigo Roger Cavaillès.[19] Y, por último, no hay nada más perturbador en el siglo XX que las despedidas de Claude Lanzmann a los muertos, ante los Sonderkomandos. Palabras secuestradas, hurtadas, extirpadas a lo

más profundo del ser de la muerte, conjuro de la nada para acceder a una memoria de la muerte: “Saben, ‘sentir’ allá… era muy difícil sentir algo: imagínense trabajar noche y día entre los muertos, entre los cadáveres, los sentimientos desaparecen, uno estaba muerto al sentimiento, muerto a todo”.[20]

Al descubrir las despedidas de Derrida a sus amigos, yo estaba terminando la lectura de la gran trilogía de los Mosqueteros de Alejandro Dumas.[21] Me sorprendieron las analogías que existían entre ambos textos, entre dos maneras de celebrar la muerte y de decir adiós. Como yo me daba cuenta de que Derrida ya se consideraba a sí mismo como un sobreviviente con la sentencia en suspenso –el sobreviviente que a su vez iba a morir de la enfermedad que padecía y contra la que luchaba sabiendo que no podía curarse–,[22] decidí ofrecerle la historia de los treinta y cinco años de amistad de los héroes más célebres de la literatura francesa: Athos, Portos, Aramis, D’Artagnan.

En la Francia anterior a Colbert que Dumas elige resucitar, en pleno ascenso de un cinismo burgués que le repugna, los cuatro amigos encarnan un ideal caballeresco que estaba desapareciendo. Eligieron el heroísmo en estado puro, verdadero desafío contra el nuevo orden del Estado instaurado primero por Richelieu, luego por Mazarin y, por último, por Luis XIV, que impuso el absolutismo. Cada día tienen un combate a duelo, cada día matan para que no los maten, con la espada y de frente, lejos del teatro de la guerra; nunca combaten al enemigo –despreciable, detestable–, sino al adversario, al semejante, al álter ego. Pues sólo aquel que sabe arriesgar su vida por el placer de la gloria, por el esplendor del coraje o por el amor de un príncipe –concebido como el ideal de la realeza, como el ideal de un señorío imaginario– tiene derecho a morir atravesado por la espada: el último éxito de una vida de héroe.

¿Cuál de los cuatro amigos ha de partir primero? ¿Cuál de los cuatro tendrá que despedirse de los demás? Es ésta la gran pregunta de la novela, y también es el interrogante que durante treinta y cinco años acosa a cada uno de ellos: Porthos, el gigante, el ingenuo, el barroco, el más valiente de todos; Athos, el noble melancólico y puritano, apegado a un ideal caballeresco de otra

época; Aramis, el libertino, inconstante y femenino, futuro general de los jesuitas, secreto y astuto, pero fiel entre los fieles al único príncipe que considera su maestro (Fouquet); por último, D'Artagnan, el más inteligente, el más moderno, el más complejo en su búsqueda de un principio de soberanía que se le escapa todo el tiempo. La amistad que une a estos cuatro hombres para toda la vida, que a menudo es de a dos, excluye el amor y la diferencia sexual. Ninguna mujer podrá compartir la vida de cualquiera de ellos sin poner en peligro el pacto que dirige la existencia misma de la amistad.

Así, las figuras femeninas de Dumas son demoníacas, como Milady de Winter y la duquesa de Chevreuse; angelicales, como Constance Bonacieux; o decepcionantes, como Louise de La Vallière y Ana de Austria. Hagan lo que hagan, las mujeres que se cruzan en el camino de los cuatro amigos están destinadas a destruirlos. Pues los Mosqueteros sólo están unidos por los exclusivos lazos de una amistad que prohíbe que cada uno de ellos sea esposo, amante, padre. Y cuando Athos hereda un hijo (Bragelone), concebido fuera del matrimonio con la amante de Aramis, este hijo, destinado a perecer, no tiene ni un padre ni una madre, sino cuatro padres, a punto de no existir más que después de haber incorporado lo esencial de cada uno de ellos: el coraje del primero, la melancolía del segundo, la feminidad del tercero y el deseo de gloria del cuarto.

Era necesario hacerlos morir; en caso contrario, Dumas habría estado condenado a no poder terminar su novela, forzado a añadir nuevas aventuras todos los años. Porthos, apegado a la tierra por la sencillez de su espíritu, parte primero, aplastado por unos peñascos dentro de una gruta, después de un hercúleo combate contra una tropa de adversarios. El etéreo Athos, que sufre por la muerte de su hijo, desaparece después, aspirado por un ángel que lo lleva hacia la patria celeste del duelo interminable. D'Artagnan, señor del fuego y de la guerra, desaparece en tercer lugar, atravesado por una bala de cañón. Y en el último párrafo, al final de la trilogía, pronuncia algunas palabras "cabalísticas, que antes habían representado tantas cosas sobre la tierra y que ahora nadie comprendía, excepto este moribundo: 'Athos, Porthos, ¡hasta la vista! Aramis, ¡hasta siempre, adiós!'".[23]

Asombrosa inversión de la lógica de las despedidas. D'Artagnan, desde su muerte, y desde otro tiempo que los vivos no conocen, desde un tiempo inmemorial anterior a su muerte, dice hasta la vista a los amigos muertos, y adiós, hasta siempre, al amigo que no muere, al amigo cuya alma ya ha sido tomada por Dios, al amigo condenado a vivir eternamente, sabiendo que nunca un amigo le dirá adiós.

NOTA

Algunos capítulos de este libro remiten a otros textos, publicados de diferente manera:

“Georges Canguilhem: una filosofía del heroísmo”

Una primera versión de este texto sirvió de presentación en las actas del X Coloquio de la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y del Psicoanálisis (SIHPP), que tuvo lugar en París en diciembre de 1993. Este coloquio estuvo dedicado al quincuagésimo aniversario de la publicación de las tesis de Georges Canguilhem, Lo normal y lo patológico. Las actas fueron publicadas en 1998 con el título de Actualités de Georges Canguilhem, París, Institut Synthélabo. Con contribuciones de François Bing, Jean-François Braunstein, René Major, Georges Lantéri-Laura, Henri Péquignot, Pierre Macherey, François Dagognet, y una entrevista a Georges Canguilhem. Véase también Élisabeth Roudinesco, “Situation d’un texte: “Qu’est-ce que la psychologie?”, en Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences, París, Albin Michel, col. Bibliothèque du Collège international de philosophie, 1993, pp. 135-144.

“Jean-Paul Sartre: el psicoanálisis en las orillas sombrías del Danubio”

Una versión más corta de este texto ha sido publicada con el título de “Sartre, lecteur de Freud”, en Les Temps modernes, núms. 531 a 533, diciembre de 1990, pp. 590-613.

“Michel Foucault: lecturas de Historia de la locura”

Publicado por primera vez con otra forma en Penser la folie. Essais sur Michel Foucault, París, Galilée, 1992, en colaboración con Georges Canguilhem, Jacques Postel, François Bing, Arlette Farge, Claude Quétel, Agostino Pirellea, René Major, Jacques Derrida [trad. esp.: Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault, Buenos Aires, Paidós, 1996] .

“Jacques Derrida: el instante de la muerte”

Publicado por primera vez en el núm. 83 de Cahiers de l’Herne, dedicado a Jacques Derrida (2004) y realizado bajo la dirección de Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud, con el título de “—Athos, Porthos, au revoir —Aramis, à jamais, adieu!”.

[1] Véase Élisabeth Roudinesco, “La mémoire salie de Salvador Allende”, en Libération, 12 de julio de 2005.

[1] Michel Foucault, “La vie, l’expérience et la science” (1985), en Dits et écrits 1954-1988, t. IV, París, Gallimard, 1994, pp. 263-776. Michel Foucault había redactado en 1978 una primera versión de este artículo como prefacio a la edición estadounidense de Lo normal y lo patológico. Véase Dits et écrits 1954-1988, t. III (“1976-1979”), París, Gallimard, 1994, pp. 429-442. La segunda versión se publicó inicialmente, de manera póstuma, en la Revue de métaphysique et de morale, núm. 1, enero-marzo de 1985, número especial dedicado a Georges Canguilhem.

[2] Georges Canguilhem, Le Normal et le Pathologique (1943), París, PUF, 1966 [trad. esp.: Lo normal y lo patológico, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970].

[3] Michel Foucault, Histoire de la folie à l´âge classique (1961), París, Gallimard, 1972 [trad. esp.: Historia de la locura en la época clásica, México, Fondo de Cultura Económica, 1976].

[4] Georges Canguilhem, Vie et mort de Jean Cavaillès, Les Carnets de Baudasser, Villefranche, Pierre Laleur, 1976, p. 39.

[5] Michel Foucault, Dits et écrits, t. IV, op. cit., p. 586. Y Marie-Christine Granjon (ed.), Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques, París, Karthala, 2005, p. 28. Es inexacto afirmar, como veremos en el próximo capítulo, que Sartre no hizo nada durante la ocupación.

* Curso preparatorio para la Escuela Normal Superior. [N. de la T.]

[6] Para este punto de mi artículo, mi fuente es la obra de Jean-François Sirinelli, Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l´entre-deux-guerres, París, Fayard, 1988. Véase también A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem, ed. por François Delaporte, introd. de Paul Rabinow y bibliografía crítica de Camille Limoges, trad. ingl. de Arthur Goldhammer, Nueva York, Zone Books, 1994. También me apoyo en las numerosas notas que pude tomar en entrevistas a Georges Canguilhem. Quiero agradecer a Jean Svalgelski, que me confió todo su saber. También quiero agradecer a Fethi Benslama por su ayuda y sus observaciones pertinentes.

† Calle donde se sitúa la ENS. [N. de la T.]

[7] Véase Jean-François Sirinelli, Génération intellectuelle, op. cit., pp. 327 y 343.

[8] Véanse "Discours prononcé par Georges Canguilhem à la distribution des prix du lycée de Charleville", 12 de julio de 1930; y "Documents des Libres Propos" (1932), citado por Jean-François Sirinelli, op. cit., pp. 595 y 596.

[9] Véase Jean-François Sirinelli, Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle, París, Fayard, 1990.

‡ El 24 de octubre de 1940, Philippe Pétain, jefe del Estado francés, se encontró con Hitler en la pequeña estación de Montoire-sur-Le-Loir. Hitler regresaba en tren de Hendaya, después de haberse reunido con Franco. [N. de la T.]

[10] Véase Jacques Piquemal, "G. Canguilhem, professeur de terminale (1937-1938)", en Revue de métaphysique et de moral, núm. 1, enero-marzo de 1985, número especial dedicado a Georges Canguilhem, pp. 63-83.

[11] José Cabanis, Les Profondes Années, París, Gallimard, 1976. Véase también Henri Péquignot, "Georges Canguilhem et la medicine", en Revue de métaphysique et de moral, op. cit., pp. 39-51.

[12] Edmund Husserl, Méditations cartésiennes, París, Vrin, 1986 [trad. esp.: Meditaciones cartesianas, 2ª ed. rev. y aum., México, Fondo de Cultura Económica, 2004].

[13] Edmund Husserl, La Crise européenne et la Phénoménologie transcendantale, París, Gallimard, 1976 [trad. esp.: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Barcelona, Crítica, 1991].

[14] Sobre este punto, nos remitimos a Alain Badiou, "Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?", en Georges Canguilhem, philosophe et historien des sciences. Actes du colloque des 6-8 décembre 1990, París, Albin Michel, col. Bibliothèque du

Collège international de philosophie, 1993, pp. 295-305.

[15] Véase “Descartes et la technique”, en Travaux du XIe congrès international de philosophie, t. II, París, Hermann, 1937, pp. 77-85. Y “Activité technique et création”, en Communication et discussions, Société toulousaine de philosophie, 2a serie, 1937-1938, pp. 81-86. Véase también el testimonio de Jacques Piquemal, “G. Canguilhem, professeur de terminale (1937-1938)”, op. cit.

[16] Georges Canguilhem y Camille Planet, Traité de logique et de morale, Marsella, Imprimerie Robert et fils, 1939. Citado por Jean-François Sirinelli, Génération intellectuelle, op. cit., p. 598.

[17] Georges Canguillhem, Vie et mort de Jean Cavaillès, op. cit., p. 18.

[18] Declaración a Jean-François Sirinelli. Véase Génération intellectuelle, op. cit., p. 598. Georges Canguilhem me dio la misma versión, agregando en diferentes ocasiones: “No me recibí de profesor de filosofía para servir al mariscal Pétain”. Véase también la entrevista realizada por François Bing, en Georges Canguilhem (dir.), Actualité, París, Institut Synthélabo, 1998.

[19] Henry Ingrand también era médico.

[20] Canguilhem dijo con humor a François Bing que sólo había ejercido la medicina “durante algunas semanas en los maquis de Auvergne”. La realidad es muy diferente: Canguilhem fue un verdadero médico de los maquis.

[21] En su libro La Mort volontaire au Japon (París, Gallimard, 1984), Maurice Pinguet distingue, con razón, el suicidio heroico (los generales japoneses en 1945), que permite la vida de una nueva sociedad, y el suicidio fanático (el de Hitler y sus acólitos), que tuvo el objetivo de abolir la historia por borramiento de huellas y negación tanto del pasado como del futuro.

[22] Gérard Chauvy, Aubrac: Lyon 43, París, Albin Michel, 1997.

[23] Acaso esta concepción sea universal, puesto que la encontramos

en muchas otras sociedades aristocráticas, y, en particular, en los japoneses.

[24] Jean-Pierre Vernant, La Traversée des frontières, París, Seuil, 2004, p. 60. En el reino de los muertos, Aquiles ya no es el mismo. En la Odisea declara a Ulises, cuando éste lo interroga, que preferiría ser el último de los esclavos que Aquiles muerto (ibid., p. 80).

[25] Véase Georges Canguilhem, Vie et mort de Jean Cavaillès, op. cit., p. 34.

[26] Intervención en el encuentro sobre el tema " tre français aujourd ´hui", Le Croquant, núm. 23, primavera-verano de 1998, p. 13.

[27] René Char escribió esta frase en 1943, en el fuego de la acción. Véase Feuillets d'Hypnos, París, Gallimard, 1946 [trad. esp.: Las hojas de Hipnos, Madrid, Visor, 1973].

[28] Georges Canguilhem, Le Normal et le Pathologique, op. cit., p. 9 [trad. esp.: p. 13].

[29] Jacques Lacan, De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité (1932), París, Seuil, 1975 [trad. esp.: De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad (1976), México, Siglo XXI, 2000].

[30] Kurt Goldstein, La Structure de l´organisme (1934), pref. de Pierre Fédida, París, Gallimard, col. Tel, 1983.

[31] Georges Canguilhem, Le Normal et le Pathologique, op. cit., p. 69 [trad. esp.: p. 83].

[32] Ibid., p. 156 [trad. esp.: p. 176]. Véase también "Une pédagogie de la guérisson est-elle possible?", en Nouvelle revue de psychanalyse, núm. 17, primavera de 1978, pp. 13-26.

[33] Georges Canguilhem, Le Normal et le Pathologique, op. cit., p. 87 [trad. esp.: p. 103].

[34] Véase Georges Canguilhem, "La monstruosité et le monstrueux" (1962), en La Connaissance de la vie, París, Vrin, 1965 [trad. esp.:

La monstruosidad y lo monstruoso", en El conocimiento de la vida, Barcelona, Anagrama, 1976].

[35] Georges Canguilhem, Le Normal et le Pathologique, op. cit., p. 156 [trad. esp.: p. 175].

[36] Véase Pierre Macherey, "De Canguilhem a Canguilhem en passant par Foucault", en Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences, op. cit., p. 288.

[37] Georges Canguilhem, Le Normal et le Pathologique, op. cit., p. 156 [trad. esp.: p. 176].

[38] Véase Pierre Macherey, "La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences", en La Pensée, núm. 113, 1964, pp. 50-74.

[39] Véase Élisabeth Roudinesco, Histoire de la psychanalyse en France, t. II (1986), París, Fayard, 1994, p. 204 [trad. esp.: La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia, t. II, Madrid, Fundamentos, 1993].

[40] Véase "Ouverture", en Penser la folie. Essais sur Michel Foucault, París, Galilée, 1992, p. 40 [trad. esp.: Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault, Buenos Aires, Paidós, 1996]. Se trata del texto pronunciado por Georges Canguilhem a manera de apertura en el IX Coloquio de la SIHPP, dedicado al trigésimo aniversario de la publicación de la Historia de la locura, en el que participó Jacques Derrida. Sobre este tema, véase el capítulo III de este libro.

[41] Véase Jean-François Sirinelli, Génération intellectuel, op. cit., p. 599.

[42] Georges Canguilhem, La Formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles, París, PUF, 1955 [trad. esp.: La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII, Barcelona, Avance, 1975].

[43] Bertrand Saint-Sernin, "Georges Canguilhem à la Sorbonne", en Revue de métaphysique et de morale, op. cit., p. 91.

[44] 1) Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le

pathologique, publicación de la Facultad de Letras de Estrasburgo, fasc. 100, Clermont-Ferrand, 1943. 2) Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique, con un prefacio, París, Les Belles Lettres, 1950. 3) Le Normal et le Pathologique, París, PUF, 1966. 4) Le Normal et le Pathologique, con una adenda, París, PUF, 1972.

[45] Sobre el heroísmo de los Mosqueteros, véase el capítulo VI de este libro.

[46] Michel Foucault, Naissance de la clinique (1963), París, PUF, 1972; esta obra apareció en la colección Galien, que en esa época dirigía Canguilhem [trad. esp.: El nacimiento de la clínica (1966), 20ª ed., México, Siglo XXI, 2001].

[47] Sobre este asunto, véase el capítulo II de esta obra.

[48] Gilles Deleuze, Foucault, París, Minuit, 1986, p. 102 [trad. esp.: Foucault, Barcelona, Paidós, 1987].

[49] Georges Canguilhem, Le Normal et le Pathologique, op. cit., p. 216. Y Pierre Macherey, "De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault", op. cit., pp. 288 y 289.

[50] Sigmund Freud, Au-delà du principe de plaisir (1920), en Oeuvres complètes, t. XV, París, PUF, 1996, pp. 273-339 [trad. esp.: Más allá del principio de placer, en Obras completas, t. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1999].

[51] Véase en particular el artículo "Vie", en Encyclopedia Universalis, vol. XVI, 1973, pp. 764-769.

[52] Georges Canguilhem, "Ouverture", op. cit., p. 41.

[53] Georges Canguilhem, "Qu'est-ce que la psychologie?" (1956), en Études d´histoire et de philosophie des sciences, París, Vrin, 1968.

[54] Georges Canguilhem, "Qu'est-ce que la psychologie?", op. cit., p. 381.

[55] Ya sea behaviorista o cognitivo-comportamental, esta psicología apunta siempre a reducir al sujeto humano a la suma de sus

comportamientos e intentar evaluarlos según procedimientos llamados “científicos”, que son inadecuados a su objeto. Véase Marie-José del Volgo y Roland Gori, La Santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l’existence, París, Denoël, 2005. El behaviorismo es una corriente de la psicología que se difundió en los Estados Unidos hasta 1950 y que se basa en la idea de que el comportamiento humano obedece exclusivamente al principio de estímulo-respuesta. Se trata entonces de una variante de la psicología del comportamiento.

[56] Georges Canguilhem, “Qu’est-ce que la psychologie?”, op. cit., pp. 376 y 377.

[57] Les Cahiers pour l’analyse, núm. 2, marzo-abril de 1966.

[58] Véase Élisabeth Roudinesco, Histoire de la psychanalyse en France, t. II, op. cit. [trad. esp.: La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia, op. cit.].

[59] Sobre este asunto, véase el capítulo III de este libro.

[60] “Para mí, el lacanismo, por razones de orden cronológico y profesional, queda como una potencia de intrusión en la filosofía gracias a su alianza con el althusserismo. El resultado no estuvo a la altura de la ambición, que, después de todo, no tenía en sí nada ilegítimo” (carta de Georges Canguilhem a Élisabeth Roudinesco, 28 de septiembre de 1993).

[61] Sobre este asunto, véase el capítulo II de este libro.

[62] Entre quienes me encontraba yo, antes de conocerlo personalmente.

[63] Georges Canguilhem, “Le cerveau et la pensée”, en Georges Canguilhem, philosophe et historien des sciences…, op. cit., pp. 11-33.

[64] La psicología cognitiva (o cognitivismo) es una mitología cerebral, que reposa en la idea de una posible adecuación entre el cerebro y el pensamiento, a su vez fundada en la analogía entre el funcionamiento cerebral y la computadora. Derivadas de estas

teorías, las terapias cognitivo comportamentales (TCC) consisten en una mezcla de adiestramiento de los cuerpos, de técnicas de persuasión y de condicionamiento de las conciencias.

[65] Georges Canguilhem, “Le cerveau et la pensée”, op. cit., p. 24.

[66] Jan de Witt: consejero gran pensionario de Holanda, asesinado por orangistas en La Haya en 1672.

[67] Georges Canguilhem, “Le cerveau et la pensée”, op. cit., p. 32.

[68] Para una crítica de estas concepciones, véase Catherine Vidal y Dorothée Benoit-Browaeys, Cerveau, sexe et pouvoir, pref. de Maurice Godelier, París, Belin, 2005.

[69] Carta de Georges Canguilhem a Élisabeth Roudinesco del 7 de octubre de 1988.

[1] Jean-Paul Sartre, La Nausée, París, Gallimard, 1938 [trad. esp.: La náusea, Madrid, Alianza, 1994].

[2] Jean-Paul Sartre, Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-mars 1940, París, Gallimard, 1983, p. 100 [trad. esp.: Cuadernos de guerra: noviembre de 1939-marzo de 1940, Barcelona, Edhasa, 1987].

[3] Citado por Michel Winock, "Sartre s'est-il toujours trompé?", en L ´Histoire, núm. 295, febrero de 2005, p. 35.

[4] Simone de Beauvoir, La Force de l'âge (1960), París, Gallimard, col. Folio 1991, p. 654 [trad. esp.: La fuerza de la edad, en Obras completas, Madrid, Aguilar, 1978].

[5] Jean-Paul Sartre, "La République du silence", en Situations III, París, Gallimard, 1949, p. 11 [trad. esp.: La República del silencio. Estudios políticos y literarios, Buenos Aires, Losada, 1960].

[6] Citado por Jean Lacouture, De Gaulle, 3 vols., t. I ("Le Rebelle"), París, Seuil, 1984, p. 833.

[7] Jean-Paul Sartre, L' tre et le Néant, París, Gallimard, 1943 [trad. esp.: El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica (1966), Buenos Aires, Losada, 1998]. En gran parte, este capítulo es deudor de las conversaciones que tuve con Michel Favart cuando éste preparaba su película Sartre contre Sartre ou la philosophie de l'autoanalyse [Sartre contra Sartre o la filosofía del autoanálisis].

[8] En particular, L'Interprétation du rêve (1900), en Oeuvres complètes, t. IV, París, PUF, 2003 [trad. esp.: La interpretación de los sueños, en Obras completas, t. IV, Buenos Aires, Amorrortu, 2001]; Psychopatologie de la vie quotidienne (1901), París, Gallimard, 1997 [trad. esp.: Psicopatología de la vida cotidiana, en Obras completas, t. VI, Buenos Aires, Amorrortu, 2001]; Sur la psychanalyse. Cinq conférences (1910), París, Gallimard, 1991 [trad. esp.: Cinco conferencias sobre psicoanálisis, en Obras completas, t. XI, Buenos Aires, Amorrortu, 2000]; Conférences d'introduction à la psychanalyse (1916-1917), París, Gallimard, 1999 [trad. esp.: Conferencias de introducción al psicoanálisis, en

Obras completas, t. XV, Buenos Aires, Amorrortu, 2000]; Métapsychologie (1915), en Oeuvres complètes, t. XIII, París, PUF, 1988 [trad. esp.: Trabajos sobre metapsicología y otras obras, en Obras completas, t. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 2000]; Au-delà du principe du plaisir, en Oeuvres complètes, París, PUF, 1921 [trad. esp.: Más allá del principio de placer, en Obras completas, t. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2001]; Psychologie de masse et analyse du moi (1921), en Oeuvres complètes, t. XVI, París, PUF, 1991 [trad. esp.: Psicología de las masas y análisis del yo, en Obras completas, t. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2001]; Le Moi et le Ça, en Oeuvres complètes, t. XVI, París, PUF, 1991 [trad. esp.: El yo y el ello, en Obras completas, t. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 2000].

[9] Edmund Husserl, La Crise européenne et la Phénoménologie transcendantale, París, Gallimard, 1976 [trad. esp.: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Barcelona, Crítica, 1991].

[10] Sobre este asunto, véase el capítulo I de este libro. Véase igualmente Christian Jambet, "Y a-t-il une philosophie française?", en Annales de philosophie, vol. 10, Beirut, Universidad de San José, 1989.

[11] Jean-Paul Sartre, L'Engrenage (1948), en La P. respectuese, París, Gallimard, col. Livre de poche, 1954 [trad. esp.: El engranaje, Madrid, Losada, 2005]. Véase Michel Contat y Michel Rybalka, Les Écrits de Sartre, París, Gallimard, 1970.

[12] Élisabeth Roudinesco, Histoire de la psychanalyse en France, t. II (1986), París, Fayard, 1994 [trad. esp.: La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia, t. II, Madrid, Fundamentos, 1993]; Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, Dictionnaire de la psychanalyse (1997), París, Fayard, 2000 [trad. esp.: Diccionario de psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 2002].

[13] En Francia, el primer cuestionamiento de esta denuncia soviética del psicoanálisis se debe a Louis Althusser. Véase "Freud et Lacan", en Écrits sur la psychanalyse, textos reunidos y presentados por Oliver Corper y François Matheron, París, Stock/IMEC, 1993 [trad. esp.: Escritos sobre psicoanálisis, México, Siglo XXI, 1997]. Sobre

este punto, véase el capítulo IV de este libro.

[14] Jean-Paul Sartre, Questions de méthode (1957), en Critique de la raison dialectique, t. I (1960), París, Gallimard, 1985, p. 56 [trad. esp.: Crítica de la razón dialéctica, precedida de Cuestiones de método, Buenos Aires, Losada, 1966].

[15] Jean-Paul Sartre, Questions de méthode, op. cit., p. 56.

[16] Jean-Paul Sartre, L' tre et le Néant, op. cit., p. 663.

[17] Citado por Michel Contat y Michel Rybalka, Les écrits de Sartre, op. cit., p. 386.

[18] Questions de méthode [Cuestiones de método] había sido publicado por primera vez en Les Temps modernes con el título de "Existentialisme et marxisme".

[19] Jean-Paul Sartre, L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857 (1971), 3 vols., París, Gallimard, 1988 [trad. esp.: El idiota de la familia: Gustave Flaubert de 1821 a 1857, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975].

[20] Fundada por Freud en 1910.

[21] En particular, ése era el caso de Vincent Minelli, Elia Kazan, Nicholas Ray, Alfred Hitchcock, Charles Chaplin.

[22] Véase Nathan Hale, Freud et les Américains. L'implantation de la psychanalyse aux Etats-Unis (1971), Oxford, Nueva York, 1995; París, Les empêcheurs de penser en rond, 2001.

[23] Elia Kazan, Esplendor en la hierba (Splendor in the grass, 1961), con Nathalie Wood (Wilma Dean) y Warren Beatty (Bud Stamper). Charles Chaplin, Candilejas (Limelight, 1952), con Charles Chaplin (Calvero), Claire Bloom (Terry), y Geraldine, Michaël y Joséphine Chaplin (los niños).

[24] Jean-Paul Sartre, Huis clos (1945), seguido de Les Mouches, París, Gallimard, col. Folio, 1976 [trad. esp.: A puerta cerrada. La puta respetuosa, Buenos Aires, Losada, 2004].

[25] John Huston, Freud: pasiones secretas (Freud, The Secret Passion, 1962), con Montgomery Clift (Freud), Susanna York (Cecily Koertner), Larry Parks (Josef Breuer), Susan Kohner (Martha Freud) y Fernand Ledoux (Charcot).

[26] John Huston, John Huston, París, Pygmalion, 1982, pp. 276 y 277.

[27] Jean-Paul Sartre, Lettres au castor, t. I, París, Gallimard, 1988, pp. 358-360 [trad. esp.: Cartas al castor, Barcelona, Edhasa, 1986].

[28] Jean-Paul Sartre, "Entretien avec Kenneth Tynan", en Afrique Action, 10 de julio de 1961.

[29] Sigmund Freud, La Naissance de la psychanalyse (Londres, 1950), edición corregida, París, PUF, 1956 [trad. esp.: Cartas a Wilhelm Fliess, Buenos Aires, Amorrortu, 1986]; Josef Breuer, Études sur l'hystérie (Viena 1895), París, PUF, 1956 [trad. esp.: Josef Breuer y Sigmund Freud, Estudios sobre la histeria, en Sigmund Freud, en Obras completas, t. II, Buenos Aires, Amorrortu, 2000]; Ernest Jones, La Vie et l´oeuvre de Sigmund Freud, t. I (Nueva York, 1953), París, PUF, 1958 [trad. esp.: Vida y obra de Sigmund Freud, Barcelona, Anagrama, 2003].

[30] Anna O.: su verdadero nombre era Bertha Pappenheim (1860-1938). Véase Albrecht Hirschmüller, Josef Breuer (Berna, 1978), París, PUF, 1991.

[31] Para una reconstitución histórica precisa de estos acontecimientos, véanse Henri F. Ellenberger, Médecines de l´âme. Essais sur l´histoire de la folie et des guérisons psychiques, París, Fayard, 1995; y Albrecht Hirschmüller, Josef Breuer, op. cit.

[32] Sobre el itinerario del verdadero Theodor Meynert (1833-1892), véanse Henri F. Ellenberger, Médecines de l´âme, op. cit.; Frank J. Sulloway, Freud biologiste de l'esprit (Nueva York, 1979; París, 1981), pref. de Michel Plon, París, Fayard, 1998.

[33] Michel Schneider, Blessures de mémoire, París, Gallimard, 1980.

[34] Wilhelm Fliess, Les Relations entre le nez et les organes génitaux

féminins selon leurs significations biologiques (Viena, 1897), París, Seuil, 1977.

[35] Chawki Azouri, “J’ai réussi là où le paranoïaque échoue”, París, Denoël, 1990 [trad. esp.: “He triunfado donde el paranoico fracasa”, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1994].

[36] Wilhelm Fliess (1858-1928). Acerca del itinerario de este científico pintoresco, véanse Franck J. Sulloway, Freud biologiste de l´esprit, op. cit.; y la correspondencia completa de Freud, aun no disponible en francés: Briefe an Wilhelm Fliess, 1887-1904, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1986. Sobre Bertha Pappenheim, véanse Albrecht Hirschmüller, Josef Breuer, op. cit.; y Henri F. Ellenberger, Histoire de la découverte de l’inconscient (Nueva York, 1970; Lyon, 1974), París, Fayard, 1994 [trad. esp.: Descubrimiento del inconsciente, Madrid, Gredos, 1976].

[37] Alexandre Koyré, Études d’histoire de la pensée scientifique (1966), París, Gallimard, 1973 [trad. esp.: Estudios de historia del pensamiento científico, México, Siglo XXI, 2000].

[38] Jean-Paul Sartre, Le Scénario Freud, pref. de Jean-Bertrand Pontalis, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: Freud: un guión, Madrid: Alianza, 1985].

[39] Sigmund Freud, Sigmund Freud présenté par lui-même (Viena, 1925), París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: Autobiografía: historia del movimiento psicoanalítico (1969), Madrid, Alianza, 2005].

[40] Jean-Paul Sartre, Les Séquestrés d´Altona, París, Gallimard, 1960 [trad. esp.: Los secuestrados de Altona, Madrid, Alianza, 1982].

[41] John Huston, Vidas rebeldes, 1961. Guión de Arthur Miller; con Marilyn Monroe (Roselyn Taber), Clark Gable (Cay Langland), Montgomery Clift (Pierre Howland), Eli Wallach (Guido).

[42] Rudolph Loewenstein (1898-1976): psiquiatra y psicoanalista norteamericano; nacido en la Galicia polaca, vivió primero en París antes de partir hacia los Estados Unidos. Junto a Heinz Hartmann y Ernst Kris, fue el principal representante de la Ego Psychology.

[43] Marilyn Monroe legó su fortuna a su analista con el fin de sostener las actividades de la Hampstead Chile Therapy Clinic de Londres.

[44] Citado por Marie-Magdeleine Lessana, Marilyn, portrait d´une apparition, París, Bayard, 2005, p. 215. Y Donald Spoto, Marilyn. La biographie, París, Press de la Cité, 1993. Jean Garabé, "Marilyn Monroe et le président Schreber", en Confrontations psyquiatriques, núm. 40, 1999.

[45] Jean-Paul Sartre, Le Scénario Freud, op. cit., p. 355.

[46] Élisabeth Roudinesco, Pourquoi la psychanalyse?, París, Fayard, 1999 [trad. esp.: ¿Por qué el psicoanálisis?, Madrid, Paidós, 2000].

[47] Texto citado íntegramente por Jeffrey Moussaieff Masson en Le Réel escamoté, París, Aubier, 1984. En una carta con fecha del 8 de febrero de 1897, Freud señala que algunas migrañas histéricas tienen como origen el hecho de que las mujeres habían sido obligadas durante su niñez a practicar felaciones a adultos que en esa ocasión les mantenían "la cabeza inmóvil y fija". El recuerdo de esta escena, explica Freud, habría causado migrañas más tarde. Y agrega: "Desdichadamente, mi padre era uno de estos perversos, responsable de la histeria de mi hermano y de mis hermanas. La frecuencia de estas situaciones es una pregunta que yo me hago".

[48] Jakob Freud (1815-1896).

[49] Jean-Paul Sartre, Les Mots, París, Gallimard, col. Folio, 1964, p. 19 [trad. esp.: Las palabras, Buenos Aires, Losada, 2002].

[50] Jean-Paul Sartre, Les Mots, op. cit., pp. 209 y 210.

[51] Jean-Paul Sartre, Le Mur, París, Gallimard, 1939 [trad. esp.: El muro, en Obras, vol. 1, Buenos Aires, Losada, 1971].

[52] Jean-Paul Sartre, "Autoportrait à soixante-dix ans", en Situations X, París, Gallimard, 1976 [trad. esp.: Autorretrato a los setenta años, Buenos Aires, Losada, 1977].

[53] Ronald Laing y David Cooper, Raison et violence, París, Payot, 1963 [trad. esp.: Razón y violencia. Una década de pensamiento

sartreano, Buenos Aires, Paidós, 1973].

[54] Jean-Paul Sartre, “Entretien sur l’anthropologie”, en Cahiers de philosophie, núms. 2 y 3, febrero de 1966, pp. 87-96.

[55] Les Temps modernes, abril de 1968, p. 1813.

[56] Sobre el tema del El Anti-Edipo, véase el capítulo V de este libro.

[57] Véase Élisabeth Roudinesco, Jacques Lacan. Esquisse d´une vie, histoire d´un système de pensée, París, Fayard, 1993 [trad. esp.: Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994]. El texto completo de la declaración de Foucault se encuentra en el libro de Didier Eribon, Foucault et ses contemporains, París, Fayard, 1994, pp. 261-263 [trad. esp.: Foucault y sus contemporáneos, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995].

[58] Michel Foucault, Dits et écrits 1954-1988, t. I (“1954-1969”), París, Gallimard, 1994, p. 514.

[59] Jacques Lacan, “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme”, en Cahier d´art, 1940-1944; retomado en Écrits, París, Seuil, 1966, con numerosas modificaciones [trad. esp.: Escritos, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002].

[60] Como había hecho Georges Canguilhem con respecto a Cavaillès.

[1] Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique (1961), París, Gallimard, 1972, texto de presentación [trad. esp.: Historia de la locura en la época clásica, México, Fondo de Cultura Económica, 1976]. Foucault defendió su tesis principal el 20 de mayo de 1961 ante un jurado compuesto por Henri Gouthier (presidente), George Canguilhem (primer relator) y Daniel Lagache (segundo relator). El mismo día defendió su tesis complementaria sobre Kant, con Jean Hyppolite y Maurice de Gondillac como relatores. En Gallimard, la obra fue rechazada por Brice Parain, a pesar de la opinión favorable de Roger Callois. En el otoño de ese año fue publicada por las ediciones Plon, gracias a la propuesta de Philippe Ariès, con el título de Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique [Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica]. Esta primera edición, actualmente agotada, contenía un corto prefacio que Michel Foucault suprimió en la edición de 1972. Véase Michel Foucault, Dits et écrits 1954-1988, t. I ("1954-1969"), París, Gallimard, 1994, pp. 159-167. Foucault también modificó el título. La edición de Gallimard de 1972 presentaba un nuevo prefacio en el que Foucault explicaba por qué no había querido actualizar su libro en función de los acontecimientos de entonces. Al principio, había tenido la intención de explicar su posición con las tesis de la antipsiquiatría, pero luego había renunciado a esto. En el anexo de esta edición figuran dos textos importantes: una respuesta a Henri Gouthier y otra a Jacques Derrida.

[2] Henri Ey (1900-1977): psiquiatra francés; jefe de redacción de la revista L'Évolution psiquiatrique e inventor de un enfoque de la enfermedad mental denominado "organodinámico", inspirado en los trabajos del neurólogo inglés John Hughlings Jackson (1835-1911), quien no consideraba las funciones psíquicas como algo estático sino como dependientes entre sí, de arriba hacia abajo.

[3] Jacques Lacan, De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité (1932), París, Seuil, 1975 [trad. esp.: De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad, México, Siglo XXI, 2000].

[4] Jacques Lacan, "Le stade du miroir comme formatear de la fonction du Je" (1949), en Écrits, París, Seuil, 1966, pp. 93-101

[trad. esp.: “El estadio del espejo como formador de la función del yo”, en Escritos, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000].

[5] L’Évolution psychiatrique, t. I, fasc. II, p. 226.

[6] Véase Michel Surya, Georges Bataille, la mort à l’œuvre, París, Gallimard, 1992.

* “Montañeses” [montagnards] es sinónimo de “jacobinos” [jacobins]. [N. de la T.]

† Georges Couthon (1755-1794), revolucionario francés y diputado de la Convención Nacional. El 30 de mayo de 1793 fue nombrado miembro del Comité de Salud Pública. [N. de la T.]

[7] La mejor ilustración de esta historia edificante es la obra de René Semelaigne, Les Pionniers de la psychiatrie avant et après Pinel (2 vols., París, Ballière et fils, 1930), de donde hemos extraído este párrafo.

[8] Didier Eribon, Michel Foucault, París, Flammarion, col. Champs, 1991: “Rapport de Georges Canguilhem du 19 avril 1960” [trad. esp.: Michel Foucault (1992), Barcelona, Anagrama, 2004]. Véanse también Georges Canguilhem, “Sur l’Histoire de la folie en tant qu’événement”, en Le Débat, núm. 41, septiembre-noviembre de 1986; “Présentation” del coloquio Michel Foucault, philosophe, París, Seuil, 1989 [trad. esp.: Michel Foucault, filósofo, Barcelona, Gedisa, 1995]; “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?”, en Critique, núm. 242, julio de 1967 [trad. esp.: “¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?”, en Análisis de Michel Foucault, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970].

[9] Todas estas posiciones fueron expresadas en el coloquio de Toulouse, en particular por Georges Daumezon, Henri Sztulman, Antoine Porot, Eugène Minkowski, Julien Rouart, etcétera. Véase también Robert Castel, “Les aventures de la pratique”, en Le Débat, núm. 41, op. cit.

[10] En el IX Coloquio de la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y del Psicoanálisis, que, por iniciativa mía, tuvo lugar el 23 de noviembre de 1991, Claude Quétel presentó su requisitorio

contra Foucault en presencia de todos los demás asistentes: Georges Canguilhem, Jacques Derrida, Arlette Farge, Jacques Postel, François Bing, René Major, Agostino Pirella, Pierre Macherey. Véase Penser la folie. Essais sur Michel Foucault, París, Galilée, 1992 [trad. esp.: Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault, Buenos Aires, Paidós, 1996].

[11] A pesar de que había partido de manera precipitada a causa de una relación que mantenía con un joven que trabajaba para la policía, Foucault había sido feliz en Varsovia, entre 1958 y 1959, donde se desempeñó como consejero cultural. Véase Didier Eribon, Michel Foucault, op. cit., p. 112.

[12] Michel Foucault, carta a Jacqueline Verdeaux del 19 de agosto de 1954, citada por Didier Eribon, Michel Foucault et ses contemporains, París, Fayard, 1994, p. 116 [trad. esp.: Foucault y sus contemporáneos, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995]. Foucault divertía a sus amigos diciendo que algún día ocuparía una "cátedra de locura" en el Collège de France (Didier Eribon, Michel Foucault et ses contemporains, op. cit., p. 105).

[13] Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, seguido de Les Faits, ed. establecida y presentada por Olivier Corpet y Yann Moulier Boutang, París, Stock/IMEC, p. 19 [trad. esp.: El porvenir es largo, Barcelona, Destino, 1992, pp. 36 y 37]. Sobre este punto, véase el capítulo IV de este libro.

[14] Didier Eribon, Michel Foucault et ses contemporains, op. cit., pp. 121 y 122.

[15] Michel Foucault, Maladie mentale et psychologie, París, PUF, 1954 [trad. esp.: Enfermedad mental y personalidad, Buenos Aires, Paidós, 1984].

[16] Pierre Macherey fue el primero en observar que Foucault no sólo había cambiado su concepción de la locura entre 1954 y 1961, sino que también había corregido su estudio sobre la enfermedad mental de 1954 para su reedición de 1962, en función de esta nueva concepción. Véase Pierre Macherey, "Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification et ses limites", en Critique, núms. 471y 472, agosto-septiembre de 1986.

[17] En un artículo muy elogioso, Roland Barthes relacionaba, sin embargo, Historia de la locura con la tradición de los Annales, y observaba que a Lucien Febvre le hubiera gustado "este libro audaz que devuelve un fragmento de naturaleza a la historia y transforma en hecho de civilización aquello que hasta entonces tomábamos por un hecho médico" (Roland Barthes, "De part et d'autre", en Essais critiques, París, Seuil, 1964, p. 168 [trad. esp.: Ensayos críticos, Buenos Aires, Seix Barral, 2002]).

[18] Gladys Swain, Le Sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie (1977), París, Calman-Lévy, 1997; precedido de "De Pinel à Freud", de Marcel Gauchet. En realidad, fue Jacques Postel –a cuyo seminario había asistido Gladys Swain– el primero en interesarse en la deconstrucción del mito de la abolición. Véase Genèse de la psychiatrie. Les premiers écrit de Philippe Pinel (1981), París, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

[19] Marcel Gauchet y Gladys Swain, La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique, París, Gallimard, 1980.

[20] Michel Foucault, La Volonté de savoir, París, Gallimard, 1976 [trad. esp.: Historia de la sexualidad, vol. I ("La voluntad de saber"), Madrid, Siglo XXI, 2005].

[21] Véase François Furet, Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle, París, Calmann-Lévy, 1995 [trad. esp.: El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995]. En este libro, lleno de errores y de juicios apresurados, Foucault y Althusser eran tratados con desprecio e ignorancia, y sospechosos de haber calificado el orden burgués de "totalitario". En cuanto a sus "herederos", que el autor no reconoce, son sencillamente insultados: "Los antiguos militantes de Mayo de 1968 rápidamente hicieron las paces con el mercado, con la publicidad, con la sociedad de consumo, donde muy a menudo nadan como peces en el agua, como si hubiesen denunciado sus taras sólo para adaptarse mejor a ellas. Pero quieren conservar los beneficios intelectuales de la idea de revolución a pesar de que están establecidos en la sociedad. Entre los autores que ellos adoran –Marcuse, Foucault, Althusser–, el totalitarismo sigue siendo el del orden burgués. En vano se

buscará aquí un análisis crítico del 'socialismo real' en el siglo XX" (p. 563). Observemos que Foucault no había juzgado de manera negativa el libro de Furet Penser la Révolution française (París, Gallimard, 1978 [trad. esp.: Pensar la Revolución Francesa, Barcelona, Petrel, 1980]). Acerca de las variaciones interpretativas de Furet a propósito de la Revolución Francesa, véase Olivier Bétourné y Aglia I. Hartig, Penser l'histoire de la Révolution. Deux siècle de passion française, París, La Découverte, 1989.

[22] Sobre este tema, véase el capítulo V de este libro.

[23] Michel Foucault, La volonté de savoir, op. cit., p. 198.

[24] Sobre esta cuestión, véase René Major, De l'élection. Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique, París, Aubier, 1986. Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, Dictionnaire de la psychanalyse (1997), París, Fayard, 2000 [trad. esp.: Diccionario de psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 2002].

[25] Gladys Swain, "Chimie, cerveau, esprit. Paradoxes épistémologiques des psychotropes en médecine mentale" (1987), en Dialogue avec l'insensé, precedido de "À la recherche d'une autre histoire de la folie", París, Gallimard, 1994, pp. 263-279. Observemos que, en el prefacio de esta antología de Gladys Swain, Gauchet señala el "resplandeciente mérito" de Lacan y su "oscuridad oracular", al mismo tiempo que reprocha a Deleuze y a Guattari lo que él también llama "su nietzscheo-heideggerianismo".

[26] Luc Ferry y Alain Renaut, La Pensée 68, París, Gallimard, 1986. Para un comentario de este libro, véase Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, De quoi demain…, París, Fayard/Galilée, 2001 [trad. esp.: Y mañana, qué, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[27] Es el caso de Alain Ehrenberg en particular: "Les guerres du sujet" y "Le sujet cérébral", en Esprit, noviembre de 2004, pp. 84 y 85. Y también, en el mismo número, de Pierre-Henri Castel, "Psychothérapies: quelle évaluation?".

[28] Michel Foucault, Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975, París, Gallimard/Seuil, 1999, p. 13 [trad. esp.: Los

anormales, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000]. Foucault se refiere aquí a los peritos en criminología.

[29] Entre los historiadores, debemos a Michelle Perrot algunos de los más bellos análisis de los textos de Foucault relacionados con el sistema penal y los castigos aplicados a los delincuentes y a los marginales. Véase Les Ombres de l'histoire. Crime et châtiment au XIXe siècle, París, Flammarion, 2001. Véase también Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", en Comment on écrit l'histoire, París, Seuil, 1978 [trad. esp.: Cómo se escribe la historia, Madrid, Alianza, 1984]. Sobre el impacto considerable de Foucault para el estudio de la sexualidad, véase Didier Eribon, Michel Foucault y sus contemporáneos, op. cit.

[30] Jan Goldstein, Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie française (Nueva York, 1987), París, Les empêcheurs de penser en rond, 1997.

[31] La palabra "psiquiatría" apareció en 1802 y sustituyó a "alienismo".

[32] Sobre este punto, véase el capítulo IV de este libro, dedicado a Louis Althusser.

[33] Como veremos en el capítulo IV de este libro, Louis Althusser fue juzgado "irresponsable" del asesinato de su mujer en virtud del artículo 64 del Código Penal. Y para asumir esta responsabilidad redactó su autobiografía.

[34] Véase Michel Foucault, "À quoi rêvent les Iraniens?" (1978), en Dits et écrits 1954-1988, t. III ("1976-1979"), París, Gallimard, 1994, pp. 688-694. Acusado primero por Pierre Debray-Ritzen, amigo de la nueva derecha y gran crítico del freudismo, y luego por Pierre y Claudie Broyelle, antiguos admiradores de la revolución cultural china, Foucault respondía en el diario Le Monde del 11 y el 12 de mayo de 1979: "Esta sorprendente superposición en pleno siglo XX hacía aparecer un movimiento suficientemente fuerte para derrocar el régimen que parecía mejor armado, cercano de los viejos sueños que Occidente conoció antaño cuando quería inscribir las figuras de la espiritualidad en el suelo de la política […]. Mi moral teórica es antiestratégica: ser respetuoso cuando una

singularidad aparece, intransigente cuando el poder infringe lo universal" (Dits et écrits 1954-1988, t. III, op. cit., pp. 793 y 794). Véase también la entrevista de Foucault con Pierre Blanchet y Claire Brière, ibid., pp. 743-755. Pero también Janet Afary y Kevin B. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2005.

[35] Véase sobre este tema el excelente trabajo de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, Michel Foucault, un parcours philosophique, París, Gallimard, 1984.

[36] Sexualidad sin riesgos.

[37] Véase Mirko D. Grmek, Histoire du sida. Début et origine d'une pandemie actuelle, París, Payot, 1989 [trad. esp.: Historia del sida, México, Siglo XXI, 1992].

[38] Véase Didier Eribon, Michel Foucault, op. cit., p. 348.

[39] James Miller, La Passion Foucault (Nueva York, 1993), París, Plon, 1995 [trad. esp.: La pasión de Michel Foucault (1994), Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997].

[40] He denunciado estos métodos en ¿Por qué el psicoanálisis?, op. cit.

[41] Hervé Guibert, "Les secrets d'un homme", en Mauve le vierge, París, Gallimard, 1988; À l'ami qui ne m´a pas sauvé la vie, París, Gallimard, 1990 [trad. esp.: Al amigo que no me salvó la vida, Barcelona, Tusquets, 1991].

‡ Alusión al caso de Blanche Monnier, que sacudió a Francia a principios del siglo XX. Hija de un antiguo decano de la Facultad de Letras de la ciudad de Poitiers, esta mujer vivió encerrada y encadenada por su madre durante veinticinco años, en un cuarto sin luz, entre basura y excrementos. En 1933, André Gide se inspiró en este caso para denunciar la atmósfera asfixiante de las familias de la burguesía. [N. de la T.]

[42] En esta misma perspectiva, además, fueron contabilizados los numerosos "errores" de Foucault con respecto al caso de Pierre

Rivière. Véase Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIXe siècle, presentado por Michel Foucault, París, Gallimard/Julliard, col. Archives, 1973 [trad. esp.: Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano, Barcelona, Tusquets, 2002]. Otra vez aquí, no se trataba tanto de criticar un método e interpretaciones cuestionables como de acusar al filósofo y a su equipo de hacer apología del crimen: "no quieren ni pueden llegar hasta el final del cambio total del poder que esbozan, es decir, la apología del crimen. Se limitan a una actitud de adoración subyugada que convierte la memoria de Pierre Rivière en tabú, casi inefable". Véase Philippe Lejeune, "Lire Pierre Rivière", en Le Débat, núm. 66, octubre de 1991, p. 95.

[43] Retomado en L'écriture et la différence, París, Seuil, 1964 [trad. esp.: La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989].

[44] François Dosse, Histoire du structuralisme, t. I ("Le chant du signe: 1945-1966"), París, La Découverte, 1991 [trad. esp.: Historia del estructuralismo, t. I ("El campo del signo: 1945-1966"), Madrid, Akal, 2004].

[45] Didier Eribon, Michel Foucault, op. cit., p. 147.

[46] Sobre la manera en que Derrida rindió homenaje a Foucault después de su muerte, véase el capítulo VI de esta obra.

[47] Michel Foucault, Les Mots et les Choses, París, Gallimard, 1966 [trad. esp.: Las palabras y las cosas (1968), México, Siglo XXI, 2002].

[48] Como reveló Gilles Deuleuze, en Foucault, París, Minuit, 1986, p.11 [trad. esp.: Foucault, Barcelona, Paidós, 1987].

[49] Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, París, Nagel, 1946 [trad. esp.: El existencialismo es un humanismo, Buenos Aires, Losada, 1999].

[50] Les Temps modernes, noviembre de 1946-julio de 1947.

[51] Sobre este punto, véase el trabajo monumental de Ian Kershaw,

Hitler, 2 vols., París, Flammarion, 2000 [trad. esp.: Hitler, Barcelona, Península, 2000].

[52] Esta historia es muy conocida hoy, pero sigue suscitando múltiples interpretaciones. Véase Dominique Janicaud, Heidegger en France, 2. vols., París, Albin Michel, 2001. Solamente Emmanuel Faye reduce el pensamiento de Heidegger a una ideología nazi, en una obra reciente que contiene nuevas informaciones, indiscutibles y acusadoras sobre el nazismo del filósofo alemán. Faye llega a afirmar que ya no tendría que enseñarse como filosofía; y que los deconstruccionistas y otros antihumanistas –de Foucault a Althusser, pasando por Derrida y los universitarios norteamericanos nacidos de esta escuela–, por consiguiente, sólo serían adeptos de la Destruktion heideggeriana. Véase Emmanuel Faye, Heidegger. L´introduction du nazisme dans la philosophie, París, Albin Michel, 2005, pp. 514 y 515. Sobre las relaciones entre Jean Beaufret, Heidegger y Lacan, véase Élisabeth Roudinesco, Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée, París, Fayard, 1993 [trad. esp.: Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994].

[53] Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, París, Aubier, 1957 [trad. esp.: Carta sobre el humanismo, Madrid, Alianza, 2000].

[54] Didier Eribon, De près et de loin. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss. París, Odile Jacob, 1998, pp. 225 y 226 [trad. esp.: De cerca y de lejos, Madrid, Alianza, 1990].

[55] Volveré sobre esto en el capítulo V de este libro, dedicado a Gilles Deleuze.

[56] Martin Jay, L'Imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort 1923-1950, París, PUF, 1977 [trad. esp.: La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Fráncfort, 3ª reimp., Madrid, Taurus, 1989].

[57] Les Mots et les Choses, op. cit., p. 15.

[58] Ibid., p. 398.

[59] Georges Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du

Cogito", en Critique, núm. 242, julio de 1967.

[1] Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, seguido de Les Faits, pref. de Yann Moulier-Boutang y Olivier Corpet, París, Stock/IMEC, 1992 [trad. esp.: El porvenir es largo, Barcelona, Destino, 1992].

[2] Hélène Rytmann, casada con Althusser (1910-1980), había conservado su nombre de miembro de la Resistencia (Legotien). Fue enterrada en el cementerio de Bagneux, en el predio reservado a los judíos.

[3] El artículo 64 estipulaba "que no hay ni crimen ni delito cuando el acusado estaba en estado de demencia en el momento de la acción". Por una ley del 22 de julio de 1992, este artículo fue reemplazado por el artículo 122, que estipula: "No es responsable penalmente la persona que en el momento de los hechos padecía una perturbación psíquica o neuropsíquica que alteró su discernimiento u obstaculizó el control de sus actos. La persona que en el momento de los hechos padecía una perturbación psíquica o neuropsíquica que alteró su discernimiento u obstaculizó el control de sus actos permanece punible: la jurisdicción, sin embargo, tiene en cuenta esta circunstancia cuando determina la pena y fija el régimen de ésta".

[4] Claude Sarraute, "Petite faim", en Le Monde, 14 de marzo de 1985.

[5] Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, op. cit., p. 19 [trad. esp.: p. 36]. Sobre esta cita, véase el capítulo III de este libro, p. 114.

[6] Ibid., p. 18.

[7] Hablo en particular de los artículos publicados en Le Monde, Libération, Le Matin y Le Nouvel Observateur.

[8] Citado por Robert Maggiore, Libération, 18 de noviembre de 1980.

[9] Dominique Jamet, "Le crime du philosophe Althusser", en Le Quotidien de Paris, 24 de noviembre de 1980.

* Alusión a la expresión les aristocrates à la lanterne! ("¡los aristócratas al farol!") de la canción Ça ira, que simboliza la

Revolución Francesa. Es una amenaza de muerte en la horca, que recuerda el episodio en que fue ejecutado Joseph Foullon, colgado de un farol, pero que terminó siendo decapitado al cortarse la cuerda que lo sostenía. Fue una de las primeras víctimas de la Revolución, antes de la creación de la guillotina. [N. de la T.]

[10] Jean Bousquet dirigía entonces la Escuela Normal Superior.

[11] Pierre André Taguieff fue quien más odio demostró hacia Althusser. En una obra que pretende denunciar el odio antisemita –que sólo es una sarta de imprecaciones policiales contra quienes no piensan como él–, plantea una tesis según la cual el filósofo habría gozado de protecciones particulares tras haber premeditado el asesinato, pues su enseñanza asociaba de manera positiva el crimen con la revolución. Al mismo tiempo, compara a los allegados del filósofo y a todos los rebeldes de Mayo de 1968 con "islamistas-comunistas", es decir, con terroristas estalinistas, ahora sospechosos de antisemitismo. Taguieff escribe: "Finalmente, Balibar fue uno de los últimos fieles a su maestro y amigo Althusser, quien fue internado –debemos recordarlo, a pesar del ocultamiento del caso– después de haber asesinado 'en un acceso de locura' (como se dijo) a su mujer". No obstante, para que Althusser no quede exento de antisemitismo, Taguieff da a entender, con una denegación, que, de todos modos, él sospechaba que había asesinado a Hélène porque era judía: "El origen judío de la víctima no parece haber constituido un factor determinante del asesinato. Lo esencial está en otra parte: en el postulado según el cual los asesinos son siempre excusables o perdonables si son presentados como 'revolucionarios' o como pertenecientes al 'campo de los buenos'". Véanse Prêcheurs de haine, París, Mille et Une Nuits, 2004, pp. 317 y 318.

[12] Véase Étienne Balibar, Écrits pour Althusser, París, La Découverte, 1991, pp. 119-123 [trad. esp.: Escritos por Althusser, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004].

[13] Véase "Sur la Révolution culturelle", en Cahiers marxistes-léninistes, núm. 14, noviembre-diciembre de 1966. Este artículo fue publicado por Althusser, pero sin firma de autor. Contrariamente a lo que se sostuvo más tarde, este texto –de gran ingenuidad política en relación a los crímenes cometidos por las guardias rojas– no contiene ni un llamado a terminar con los "enemigos" de la clase

obrera ni concepción “racial” de la noción de lucha de clases: “En ningún caso –escribió el filósofo–, ni siquiera contra el enemigo de clase burgués (los crímenes son castigados por la ley), habrá que recurrir a los ‘golpes’ y a la violencia, sino siempre al razonamiento y a la persuasión”. Véase Éric Marty, Louis Althusser, un sujet sans procès. Anatomie d’un passé très récent, París, Gallimard, 1999, pp. 141-145.

[14] En La Pensée 68, Ferry y Renaut prefirieron no dedicar ningún capítulo a la obra de Louis Althusser por considerar que “en el trabajo de Bourdieu es donde el marxismo francés de los años sesenta sigue teniendo su lugar dentro del campo intelectual. El althusserismo, aun a través de los discípulos de Althusser, aparece muy circunscripto a una época y evoca de manera irresistible –como la música de los Beatles o las primeras películas de Godard– un pasado cercano pero que ya ha quedado atrás” (p. 240). François Furet, por su parte, acusó a Foucault y a Althusser por haber representado a la sociedad burguesa como un sistema totalitario (Le Passé d’une illusion, Essai sur l’idée communiste au XXe siècle, París, Calmann-Lévy, 1995 [trad. esp.: El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995]).

[15] Louis Althusser, L’avenir dure longtemps, op. cit., p. 152 [trad. esp.: p. 177].

[16] Yann Moulier-Boutang, Louis Althusser. Une biographie, París, Grasset, 1992, pp. 147 y ss.

[17] Louis Althusser, Lettres à Franca (1961-1963), París, Stock/IMEC, 1998, p. 215.

[18] Ya he relatado este episodio en Histoire de la psychanalyse en France, t. II (1986), París, Fayard, 1994 [trad. esp.: La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia, t. II, Madrid, Fundamentos, 1993].

† Curso preparatorio para la Escuela Normal Superior. [N. de la T.]

‡ Durante la Segunda Guerra Mundial, campo alemán donde estaban los prisioneros que tenían un grado inferior al de

subteniente. [N. de la T.]

[19] Louis Althusser, Journal de captivité, Stalag XA, 1940-1945, París, Stock/IMEC, 1992.

[20] Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, op. cit., p. 102 [trad. esp.: p. 148].

[21] Louis Althusser, Pour Marx, París, Maspero, 1965 [trad. esp.: Por Marx, La Habana, Edición Revolucionaria, 1965]; Lire Le Capital, París, Maspero, 1965, en colaboración con Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière [trad. esp.: Para leer El Capital, México, Siglo XXI, 1988].

[22] Louis Althusser, Pour Marx, op. cit., p. 19.

[23] Jacques Derrida, Chaque fois unique la fin du monde, presentado por Pascale-Anne Brault y Michel Naas, París, Galilée, 2003, p. 149 [trad. esp.: Cada vez única, el fin del mundo, Valencia, Pre-Textos, 2005].

[24] Karl Marx, Les Manuscrits économico-philosophiques de 1844, en Écrits de jeunesse, presentación de Kostas Papaionau, París, Quai Voltaire, 1994 [trad. esp.: Manuscritos de economía y filosofía, Madrid, Alianza, 2001]; Thèses sur Feuerbach, París, Éditions sociales, 1956 [trad. esp.: Tesis sobre Feuerbach, en Karl Marx y Friedrich Engels, Obras escogidas, t. I, Moscú, Progreso, 1973]. Louis Althusser, Écrits philosophiques et politiques, t. I, París, Stock/IMEC, 1994.

[25] Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, op. cit., p. III.

[26] Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, op. cit., p. III. Soy testigo de que Althusser siempre dio la misma versión de su acto.

[27] Althusser es Lutz en la novela. Philippe Sollers, Femmes, París, Gallimard, 1983 [trad. esp.: Mujeres, Barcelona, Lumen, 1985].

[28] Ibid., pp. 106 y 107.

[29] Ibid., p. 111.

[30] Jean Guitton, “Entretien avec Pierre Boncenne”, en Lire, núm. 121, octubre de 1985, p. 126.

[31] Régis Debray, Les masques, París, Gallimard, 1988.

[32] El filósofo había pensado como título de su testimonio Brève histoire d’un meurtrier [Breve historia de un criminal], también D’une nuit l’aube [De una noche, el alba].

[33] Louis Althusser, L’avenir dure longtemps, op. cit., p. 273 [trad. esp.: p. 370]. André Malraux, Antimémoires, t. I, París, Gallimard, 1967, p. 155 [trad. esp.: Antimemorias, Buenos Aires, Sur, 1968]. Para la elección del título, Éric Marty da una interpretación diferente de la mía. Véase Louis Althusser, un sujet sans procès, op. cit., p. 43.

[34] Louis Althusser, L’avenir dure longtemps, op. cit., pp. 11 y 12 [trad. esp.: pp. 27 y 28].

[35] Es sabido que Louis Althusser tenía una fuerza física fuera de lo común.

[36] “Un masaje al alba, escribió Yann Moulier-Boutang, que se transformó en estrangulamiento sin que tuviera conciencia de ello, sin que la víctima esté presente de otro modo que no sea en silencio (como muerta), luego muerta de verdad; sin que pueda asignarse tampoco el paso de la vida a la muerte; sin que la conciencia presente ahí, en la escritura, pueda calificarse de consciente” (Louis Althusser, op. cit., p. 38). Observemos que el crimen tuvo lugar en una habitación que ni Althusser ni su mujer ocupaban habitualmente. Nadie sabe por qué razón aquella vez Hélène había elegido dormir en ese lugar.

§ En francés, s’étrangler, que significa “atragantarse”, mientras que étrangler significa “estrangular”. [N. de la T.]

[37] Louis Althusser, L’avenir dure longtemps, op. cit., p. 243 [trad. esp.: pp. 333 y 334].

[38] Por su parte, en 1953, Jacques Lacan había pedido a su hermano Marc-François que le organizara un encuentro con el papa para

poder exponerle su doctrina. En la misma época había tratado de encontrarse con Maurice Thorez. En efecto, pensaba con razón que la Iglesia Católica, por un lado, y el Partido Comunista francés, por el otro, eran las dos grandes instituciones capaces de recibir la enseñanza freudiana. He narrado este episodio en Histoire de la psychanalyse en France, t. II, op. cit. Véase también Jean Guitton, Un siècle, une vie, París, Robert Laffont, 1988, p. 156.

[39] L'avenir dure longtemps, op. cit., p. 245 [trad. esp.: p. 336]. Hoy sabemos que Louis Althusser no se contentaba con tomar los medicamentos antipsicóticos que le recetaban sus psiquiatras. Como Hélène, recurría además a una automedicación constante que lo llevó a tomar todo tipo de drogas, sin renunciar al alcohol.

[40] Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, op. cit., p. 163 [trad. esp.: pp. 227 y 228].

[41] Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, op. cit., p. 137 [trad. esp.: p. 159].

[42] Véase Yann Moulier-Boutang, Louis Althusser, op. cit., pp. 344-444.

[43] Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, op. cit., pp. 109 y 116 [trad. esp.: pp. 157 y 166].

[44] Ibid., p. 154 [trad. esp.: pp. 179 y 180].

[45] Véase Michel de Certeau, La Fable mystique, París, Gallimard, 1982 [trad. esp.: La fábula mística, México, Universidad Iberoamericana, 1993]. Christian Jambet, La Grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien, Lagrasse, Verdier, 1990. Certeau fue el primero que me hizo observar, en 1969, que el destino de Louis Althusser era semejante al de los grandes místicos de la cristiandad y que su obra llevaba esta marca.

[46] Fue el caso de Claire Z., por ejemplo, con quien mantuvo una larga relación antes de conocer a Franca Madonia, a los cuarenta y dos años.

[47] Louis Althusser, Lettres à Franca (1961-1963), París, Stock/IMEC, 1998, p. 14.

[48] Sobre las relaciones entre Louis Althusser y Jacques Lacan, véase Louis Althusser, Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, Stock/IMEC, 1993 [trad. esp.: Escritos sobre psicoanálisis, México, Siglo XXI, 1997]. Y Élisabeth Roudinesco, Jacques Lacan, Jacques Lacan. Esquisse d´une vie, histoire d´un système de pensée, París, Fayard, 1993, pp. 383-403 [trad. esp.: Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994].

[49] Georgette Althusser, casada con Boddaert (1921-1991): en 1957 sufrió una profunda depresión después del nacimiento de su hijo François, que fue criado por sus abuelos; hoy es heredero y poseedor del derecho moral de su tío. Gracias a él, los archivos del filósofo fueron depositados en el IMEC para consultas.

[50] Citado por Yann Moulier-Boutang, Louis Althusser, op. cit., pp. 75 y 76. Este texto, recogido por Fernando Navarro en 1984, fue publicado en español en 1990. Althusser se había negado a que apareciera mientras él viviera.

[51] Louis Althusser, carta del 18 de julio de 1966, en Écrits sur la psychanalyse, op. cit.

[52] Louis Althusser, Lettres à Franca, op. cit., p. 771.

[53] Ibid., p. 806. Franca volvió a ver a Althusser en Bolonia, en 1980. Murió en París de una cirrosis provocada por una hepatitis C, y no pudo volver a verlo después de su internación en el hospital Sainte-Anne, luego del homicidio de Hélène.

[54] Daniel Paul Schreber, Mémoires d'un névropathe (Leipzig, 1903), París, Seuil, 1975 [trad. esp.: Memorias de un neurópata, Barcelona, Petrel, 1978]. Sigmund Freud, "Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa" (1911), en Cinq psychanalyses, París, PUF, 1954, pp. 263-321 [trad. esp.: "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente" (Caso Schreber), en Obras completas, t. XII, Buenos Aires, Amorrortu, 2001].

¶ En francés, moitié: “mitad”, pero también “esposa”. [N. de la T.]

** En francés, débloquer, en un juego de palabras que remite a bloc [bloque] de l’Est. [N. de la T.]

[55] Daniel Sibony, Libération, 22 de junio de 1992, retomado en Le Peuple psy, París, Balland, 1993.

[56] Eugénie Lemoine-Luccioni, L’Histoire à l’envers. Pour une politique de la psychanalyse, París, Des femmes, 1992, p. 8.

[57] Michel Bénézech y Patrick Lacoste, “L’uxoricide de Louis Althusser selon son récit autobiographique. Commentaires de psychiatrie criminelle”, en Annales médico-psychologiques, boletín oficial, 1993.

[58] André Green, “Analyse d’une vie tourmentée”, entrevista con Catherine Clément, en Magazine littéraire, núm. 309, noviembre de 1992, p. 31.

[59] Jean Allouch, Louis Althusser. Récit divan, París, EPEL, 1992, p. 51.

[60] La obra de Gérard Pommier, Louis du néant. La mélancolie d’Althusser, París, Aubier, 1998 [trad. esp.: Louis de la nada. La melancolía de Althusser, Buenos Aires, Amorrortu, 2005], relata el itinerario melancólico del filósofo inspirándose ampliamente en el trabajo de Yann-Moulier-Boutang, pero no aporta nada nuevo en relación a la autobiografía.

[61] En su primera autobiografía, Les Faits (1976), Althusser ya adoptaba esta actitud. Éric Marty la tomó al pie de la letra y transformó a Althusser en un verdadero impostor, responsable “de un millón de muertos” (los chinos ejecutados durante la Revolución Cultural) (Louis Althusser, un sujet sans procès, op. cit., p. 141).

[62] Louis Althusser, L’avenir dure longtemps, op. cit., p. 211 [trad. esp.: pp. 292 y 293].

[63] La decisión fue tomada por Georges Marchais en el XXII Congreso del PCF, en febrero de 1976. La dictadura del proletariado puede definirse como “el conjunto de los medios políticos transitorios que

el proletariado debe implementar para ganar en la crisis revolucionaria y resolverla". Está ligada a una situación de excepción y a una función práctica. Véanse Georges Labica y Gérard Bensussan, Dictionnaire critique du marxisme, París, PUF, 1982; Étienne Balibar, Sur la dictature du proletariat, París, Maspero, 1976 [trad. esp.: Sobre la dictadura del proletariado (1977), Madrid, Siglo XXI, 1987].

[64] Jacques Derrida, Spectres de Marx, París, Galileo, 1993, p. 12 [trad. esp.: Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional, Madrid, Trotta, 2003].

[65] Ibid., p. 141.

[1] Michel Foucault, Dits et écrits 1954-1988, t. II (“1969-1976”), París, Gallimard, 1994, p. 75. Gilles Deleuze, Différence et répétition, París, PUF, 1969 [trad. esp.: Diferencia y repetición, Madrid, Júcar, 1988]; Logique du sens, París, Minuit, 1969 [trad. esp.: Lógica del sentido (1989), Barcelona, Paidós, 2005].

[2] Gilles Deleuze enseñó filosofía durante cuarenta años. Véase L’Abécédaire de Gilles Deleuze, una película de ocho horas, con Claire Parnet. Realizada por Pierre-André Boutang, Ediciones Montparnasse.

[3] Gilles Deleuze, Pourparlers, París, Minuit, 1990 [trad. esp.: Conversaciones, Valencia, Pre-Textos, 1995].

[4] Ibid., p. 15.

[5] Jacques Derrida, Chaque fois unique, la fin du monde, presentado por Pascale-Anne Brault y Michel Naas, París, Galilée, 2003, p. 236 [trad. esp.: Cada vez única, el fin del mundo, Valencia, Pre-Textos, 2005].

[6] Bérnard-Henri Lévy, La Barbarie à visage humain, París, Grasset, 1977 [trad. esp.: La barbarie con rostro humano, Caracas, Monte Ávila, 1978].

[7] Gilles Deleuze, “Le juif riche” (18 de febrero de 1977), en Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995, edición preparada por David Lapoujade, París, Minuit, 2003, pp. 122-126. Se trataba de una película de Daniel Schmid, La sombra de los ángeles, sobre un guión de Rainer Werner Fassbinder. Unas cincuenta personalidades habían firmado un petitorio para “levantarse contra la irresponsabilidad que consiste en no analizar la estructura de una película” y “contra los actos de violencia que prohíben la visión de una película”.

[8] Gilles Deleuze, Abécédaire, op. cit. Y “Huit ans après. Entretien avec Catherine Clément”, en Deux régimes de vous, op. cit., p. 165.

[9] Gilles Deleuze, “Il a été mon maître”, en L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974, ed. por David Lapoujade,

París, Minuit, 2002, p. 113 [trad. esp.: La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974), Valencia, Pre-Textos, 2005].

[10] Didier Eribon, Sur cet instant fragile. Carnets, janvier-août 2004, París, Fayard, 2004, pp. 186-187 [trad. esp.: Por ese instante frágil. Reflexiones sobre el matrimonio homosexual, Barcelona, Bellaterra, 2005]. Véase igualmente Réflexions sur la question gay, París, Fayard, 1999 [trad. esp.: Reflexiones sobre la cuestión gay, Barcelona, Anagrama, 2001], y Une morale minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet, París, Fayard, 2001 [trad. esp.: Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet, Barcelona, Anagrama, 2004].

[11] Véase Jean-Claude Milner, La Politique des choses, París, Navarin, 2005.

* Personajes de Los Miserables, de Victor Hugo. [N. de la T.]

[12] Gilles Deleuze y Félix Guattari, Mille plateaux, París, Minuit, 1980 [trad. esp.: Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pre-Textos, 2004]; "Huit ans près. Entretien avec Cathérine Clément", en Deux régimes de fous, op. cit., pp. 162-166.

[13] Gilles Deleuze, Logique du sens, op. cit., p. 306.

[14] Patrice Maniglier y David Rabouin, "Quelle politique?", en Magazine littéraire, núm. 406, febrero de 2002, p. 53. En esta herencia hay que situar las posiciones de Toni Negri y Michael Hardt en Empire, París, Exils, 2001 [trad. esp.: Imperio, Buenos Aires, Paidós, 2005].

[15] Véase Frédéric Streicher, "À propos de Différence et répétition", en Sciences humaines, núm. 3, mayo-junio de 2005.

[16] Félix Guattari, Écrits pour L'Anti-Œdipe, textos organizados por Stéphane Nadaud, París, Lignes & Manifestes, 2005.

[17] Sobre la necesidad de reencontrar el carácter trágico del Edipo freudiano con el fin de "des-psicologizar", véase Élisabeth Roudinesco, La famille en désordre, París, Fayard, 2002 [trad. esp.:

La familia en desorden, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[18] En Conversaciones fue donde Gilles Deleuze y Félix Guattari se expresaron mejor sobre El Anti-Edipo y Mil mesetas. En particular, en entrevistas realizadas por Robert Maggiore y Didier Eribon.

[19] "Sí, Deleuze habrá sido nuestro gran físico, habrá contemplado para nosotros el fuego de las estrellas, habrá sondeado el caos, conocido la medida de la vida orgánica […]. Habrá sido aquel que no soporta la idea de que "el gran Pan ha muerto" (Alain Badiou, Deleuze, París, Hachette, 1997, p. 150).

[20] Michel Foucault, "Préface à l'édition américaine de L'Anti-Œdipe", en Dits et écrits 1954-1988, t. III, op. cit., p. 134.

[1] Jacques Derrida, Chaque fois unique, la fin du monde, presentado por Pascale-Anne Brault y Michel Naas, París, Galilée, 2003 [trad. esp.: Cada vez única, el fin del mundo, Valencia, Pre-Textos, 2005]. En este libro se reúnen los textos de despedida de Jacques Derrida a Roland Barthes, Paul de Man, Michel Foucault, Max Loreau, Jean-Marie Benoist, Louis Althusser, Edmond Jabès, Joseph N. Riddel, Michel Servière, Louis Marin, Sarah Kofman, Gilles Deleuze, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Gérard Granel, Maurice Blanchot. Véase también, a propósito de la muerte de Hans-Georg Gadamer: Béliers. Le dialogue ininterrompu entre deux infinis, le poème, París, Galilée, 2003.

[2] Véase Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, De quoi demain… Dialogue, París, Galilée/Fayard, 2001 [trad. esp.: Y mañana, qué…, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[3] Jacques Derrida, Béliers, op. cit., p. 20.

[4] Élisabeth Young-Bruehl, Anna Freud (1988), París, Payot, 1991.

[5] Sigmund Freud y Ludwig Binswanger, Correspondance 1908-1938, París, Calmann-Lévy, 1995 [trad. esp.: Epistolario (1873-1939), Madrid, Biblioteca Nueva, 1963].

[6] Por esta razón, en la obra de Sófocles, Yocasta se mata antes de que Edipo cometa castigo sobre sí mismo.

[7] Véase Michel Vovelle, La Mort et l'Occident (1983), París, Gallimard, 2000.

[8] Jacques Derrida, Chaque fois unique…, op. cit., p. 252.

[9] Jacques Derrida, Chaque fois unique…, op. cit., p. 137.

[10] Simone de Beauvoir, La Cérémonie des adieux, París, Gallimard, 1981 [trad. esp.: La ceremonia del adiós, Barcelona, Edhasa, 2001].

[11] Charles Baudelaire, Marcel Proust, Victor Hugo.

[12] Por esta razón se añaden a esta obra excelentes noticias

biográficas y bibliográficas redactadas por Kas Saghafi, que dan una luz histórica a los adioses.

[13] Jacques Derrida, Chaque fois unique…, op. cit., p. 236.

[14] Martin Heidegger, Auto-affirmation de l'université allemande, Toulouse, TER, 1982, edición bilingüe, traducida al francés por Gérard Granel [trad. esp.: Autoafirmación de la universidad alemana, Madrid, Tecnos, 1996].

[15] Véase La Liberté de l'esprit. Visages de la Résistance, núm. 16, La Manufacture, otoño de 1987.

[16] Sobre esta cuestión, véase Jacques Derrida, Mémoires pour Paul de Man, París, Galilée, 1988 [trad. esp.: Memorias para Paul de Man, Barcelona, Gedisa, 1998].

[17] Maurice Blanchot, Thomas l'obscur, París, Gallimard, 1941 [trad. esp.: Tomás el oscuro, Valencia, Pre-Textos, 1982]; Aminadab, París, Gallimard, 1942 [trad. esp.: Aminadab, Madrid, Alfaguara, 1979]; L'Instant de ma mort (1994), París, Gallimard, 2002 [trad. esp.: El instante de mi muerte. La locura de la luz, Madrid, Tecnos, 2001].

[18] Jacques Derrida, Résistances de la psychanalyse, París, Galilée, 1996 [trad. esp.: Resistencias del psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 1997]. La conferencia "Por el amor de Lacan", de donde proviene este párrafo, fue pronunciada en mayo de 1990, en ocasión del coloquio "Lacan con los filósofos", organizado por René Major, Philippe Lacoue-Labarthe y Patrick Guyomard, en el marco del Colegio Internacional de Filosofía.

[19] Para esta despedida, véase el capítulo I de este libro, dedicado a Georges Canguilhem.

[20] Claude Lanzmann, Shoah, París, Fayard, 1985.

[21] Alejandro Dumas, Les Trois Mousquetaires, Vingt ans après y Le Vicomte de Bragelone (1844-1850), 3 vols., París, Laffont, col. Bouquins, 1991 [trad. esp.: Los tres mosqueteros y Veinte años después, Madrid, Alianza, 2002; El vizconde de Bragelone, Buenos

Aires, Sopena, 1966]. El segundo volumen cuenta con un excelente prefacio de Dominique Fernandez, “Dumas baroque” [Dumas barroco].

[22] Jacques Derrida, Apprendre à vivre enfin, entrevista con Jean Birnbaum, París, Galilée, 2005 [trad. esp.: Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum, Buenos Aires, Amorrortu, 2006]. El título de este libro es la famosa frase de Espectros de Marx, con la cual Derrida elogia la filosofía de la rebelión. Jacques Derrida murió de cáncer de páncreas el 9 de octubre de 2004.

[23] Alejandro Dumas, Le Vicomte de Bragelone, op. cit., p. 850.

En *Filósofos en la tormenta* Élisabeth Roudinesco rinde un singular homenaje a seis filósofos franceses de siglo XX: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze y Derrida. Este homenaje es también una reivindicación de la filosofía como práctica crítica y de una filosofía particular que ejerció la "crítica de la norma". El recorrido configura el diseño de una "generación" de "autores que se caracterizan por haber cuestionado la naturaleza del sujeto y por haber develado lo que se esconde detrás del uso de esa palabra". Distintos entre ellos, pero con el común denominador de haber atravesado los acontecimientos políticos y sociales más importantes del siglo pasado, todos dedicaron sus obras a reflexionar por distintos caminos sobre la manipulación del cuerpo y del pensamiento en relación con la política y la ideología. Los seis, al negarse a ser los sirvientes de una normalización del hombre, pagaron el precio de una travesía en la tormenta.

En este sentido, Roudinesco afirma: "Lejos de conmemorar antiguas glorias o de apegarme con nostalgia a una simple relectura de sus obras, he intentado mostrar —haciendo trabajar el pensamiento de unos a través del pensamiento de los otros y privilegiando algunos momentos fulgurantes de la vida intelectual francesa de la segunda mitad del siglo XX— que sólo la aceptación crítica de una herencia permite pensar por sí mismo e inventar un pensamiento para el futuro, un pensamiento para tiempos mejores, un pensamiento de la insumisión, necesariamente infiel".

www.fondodeculturaeconomica.com